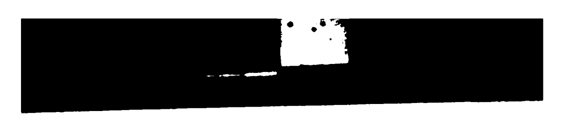



23½ 84
Bd. Feb. 187
Ga 112.660.
SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE GIFT OF
STEPHEN SALISBURY,
OF WORCESTER, MASS.
(Class of 1817),
Feb. 20, 1875.









Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Dreiundvierzigster Band.

Aristoteles' drei Bücher über die Seele.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

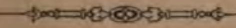
Aristoteles'

drei Bücher über die Seele.

Uebersetzt und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.



Berlin, 1871.
Verlag von L. Heimann.
Wilhelms-Strasse No. 84.

1875, Feb. 20.
Salisbury Fund.
$.35

Vorwort des Uebersetzers.

Aus den in der Vorrede zur Metaphysik des Aristoteles (B. XXXVIII. d. Phil. Bibl.) angegebenen Gründen ist auch bei dieser Schrift des A. der Text nach der Becker'schen Ausgabe zu Grunde gelegt worden. An deutschen Uebersetzungen sind dem Unterzeichneten nur zwei bekannt geworden: die von Weisse mit Anmerkungen, Leipzig 1829, und die von Kreuz, Stuttgart 1847. Erstere folgt dem Original so wörtlich und so mit Aufopferung des Geistes der deutschen Sprache, dass sie weit unverständlicher als das Original ist; letztere hält sich freier und verständlicher, doch wird auch bei ihr der Leser oft den wahren Sinn kaum herausfinden können; auch sind für wichtige Begriffe mitunter falsche Worte gewählt, z. B. für *αἴσθησις* Empfindung, statt: Sinneswahrnehmung.

Bei der hier folgenden Uebersetzung sind dieselben Grundsätze innegehalten worden, welche in der Vorrede zur Metaphysik ausführlich dargelegt worden sind, und auf welche deshalb Bezug genommen wird.

Auch bei den Erläuterungen sind die dort entwickelten Grundsätze festgehalten worden. Die Schrift über die Seele gehört, wie die Metaphysik, zu den schwierigern des A.; sie kann ohne Erläuterungen und ohne eine eingehende Kritik weder in ihren Vorzügen noch in ihren Mängeln vollständig begriffen werden. Die alten Kommentatoren haben sich beinahe nur auf die Erläuterung des Aristotelischen Gedankens beschränkt; von den neueren Kommentatoren hat Trendelenburg (Aristoteles, de anima libri tres rec. et illstr. F. A. Trendelenburg, Jena 1833) überwiegend denselben Gesichtspunkt festgehalten, während

Weisse (Aristoteles, von der Seele, von C. H. Weisse, Leipzig 1829) als ein eifriger Anhänger der damals in der Blüthe stehenden Hegel'schen Philosophie, nach dem Beispiel seines Lehrers, von einer übertriebenen Bewunderung für A. erfüllt ist und daneben den Inhalt selbst nur mit der Brille der Hegel'schen Kategorien erfasst hat und in deren Sinne zu erläutern bestrebt ist. Allein A. ist weit entfernt von dem Prinzip der dialektischen Entwickelung, welches dem Systeme Hegel's zu Grunde liegt; er ist ein viel zu unbefangener Beobachter, um sich einem solchen Schema fügen zu können, und wo er über die Beobachtung hinaus in Irrthümer geräth, ist es nicht ein solches Schema, was ihn irre führt, sondern eine Anzahl sogenannter Axiome, welche er von seinen Vorgängern überkommen hatte, und welche er nach deren Beispiel benutzt, entweder um die genauere und umfassendere Beobachtung sich zu ersparen, oder um die Gesetze des Seienden auch über das Gebiet der Beobachtung hinaus zu erreichen. Allein während seine Vorgänger, namentlich die Eleaten und Plato, davon noch in der masslosesten Weise Gebrauch gemacht hatten, ist A. schon vorsichtiger; der grössere Theil des Inhaltes ruht bei ihm schon auf Beobachtung, und nur in beschränkterer Weise holt er daneben jene Axiome herbei, um die Erkenntniss über die Schranken der Beobachtung hinaus zu erweitern. Daraus erklärt es sich, dass der Fortschritt des A. in dem Gebiete der Seelenlehre für seine Zeit ein ausserordentlicher gewesen ist. Wie dürftig, wie zerstückt, wie voll leichtfertiger Hypothesen erscheint im Vergleich mit dieser Schrift das, was Plato in diesem Gebiete geleistet hat. Die zweifelhaftesten Thatsachen, z. B. dass man auch im Dunkeln noch einigermassen sehen kann, und dass bei dem Stoss auf das Auge eine Empfindung entsteht, als wenn Feuer aus dem Auge spränge, genügt dem Plato, um das Sehen als einen feurigen Ausfluss von den Augen zu erklären, der mit einem Ausfluss vom Gegenstande zusammentrifft, da zurückprallt, in das Auge wieder eindringt und damit das Sehen bewirkt. Aehnlich diente dem Empedokles die ewige Unruhe der feinen Stäubchen in den von der Sonne beschienenen Luftstreifen, um daraus die Bewegung der Körper-Glieder mittelst der durch solche Stäubchen gebildeten Seele zu er-

klären. Wie gross erscheint im Vergleich damit der Schritt, welchen A. in allen Gebieten des Seienden gethan hat, um diese leichtfertigen Induktionen zu beseitigen und den forschenden Geist zunächst an sorgfältigere Beobachtung und vorsichtige Ableitung der Begriffe und Gesetze zu gewöhnen. Indem A. hier noch nicht die Strenge und Vorsicht erreicht hat, wie sie gegenwärtig in den Naturwissenschaften unerbittlich geübt wird, so ist doch sicher niemals ein grösserer Schritt zur Annäherung an dieses Prinzip geschehen, als von A. gegenüber seinen Vorgängern. Deshalb steigt auch der Werth seiner einzelnen Schriften je nach dem Maasse, als der Gegenstand ihn mehr zur Beobachtung nöthigt, und sinkt um so mehr, je mehr A., wie z. B. in seiner Metaphysik, in die der Beobachtung unzugänglichen Gebiete eintritt, wo er deshalb von denselben spekulativen Mitteln wie seine Vorgänger Gebrauch zu machen genöthigt ist.

Diese Schrift über die Seele gehört zu den interessantesten seiner Werke. In der Form, in der losen Ordnung, in der bequemen, oft nachlässigen, oft verschluckenden Ausdrucksweise theilt sie zwar die Mängel seiner übrigen Schriften; allein schon diese Mängel sind hier durch die konkrete Natur des Gegenstandes nicht so störend wie in der Metaphysik und in einigen seiner logischen Schriften. Dagegen wird in der Sache selbst der Leser durch eine reiche Fülle feiner Beobachtungen und geistreicher Vergleichungen und Beziehungen vollauf entschädigt. Diese Schrift des A. war die erste, so lange die Welt damals stand, welche es unternahm, einen so nahen und doch so schwer zu fassenden Gegenstand wie die menschliche Seele erschöpfend, systematisch und lediglich mit den Mitteln der Wissenschaft zu untersuchen und darzulegen; noch heute hat man sich in Demuth und Bewunderung vor der Lösung dieser Aufgabe zu beugen, wie sie A. in der Grösse seines Geistes hier zu geben vermocht hat. Wenn in den 2200 Jahren, die seit dieser Schrift verflossen sind, die Physiologie und Psychologie allerdings in Vielem über A. hinausgeschritten sind, so wird man dennoch die Grösse seiner Leistung nicht unterschätzen, wenn man mit ihr das vergleicht, was die Philosophie vor ihm geboten hatte, und wenn man erwägt, dass die Wissenschaften der Chemie und Physiologie damals noch

in den rohsten Anfängen sich befanden und selbst die anatomische Untersuchung menschlicher Leichen nach den damaligen Sitten der Wissenschaft nicht gestattet war.

Die Behandlung der einzelnen Theile der Schrift ist allerdings sehr ungleich ausgefallen. Nachdem A. in dem ersten Buche eine Geschichte und Kritik der bis dahin über die Seele aufgestellten Ansichten gegeben hat, behandelt er im zweiten Buche neben den organischen Kräften nur die Sinneswahrnehmungen, und selbst der Anfang des dritten und letzten Buches bleibt noch bei diesem Gegenstande. Erst im dritten Kapitel wird die Einbildungskraft und in einigen folgenden das Denken und in den letzten das Begehren und die körperliche Bewegung behandelt, womit das Werk abschliesst. Hiernach hat A. nicht allein die wichtigen Zustände des Denkens im Vergleich gegen die Sinneswahrnehmungen zu dürftig behandelt, sondern er hat auch viele der vornehmsten Seelenzustände ganz übergangen. So fehlt die Lehre von der Selbstwahrnehmung (B. I., 5) gänzlich; so wird nicht bemerkt, dass der Gefühlssinn eigentlich aus zweien besteht, und das thätige Fühlen des Schweren, der Kraft und des Druckes wird übergangen. Ferner fehlt die Lehre von dem Gedächtniss; ferner wird das Denken in seinen mannichfachen Richtungen nicht erschöpft; die Lehre von den Wissensarten (B. I., 56) bleibt ganz aus und ebenso die wichtige Lehre von den Gefühlen und ihrer Sonderung in die Gefühle der Lust und der Achtung, einschliesslich der Lehre von der Empfänglichkeit für die Ursachen der Gefühle. Auch das Begehren wird nur unvollständig behandelt.

Umgekehrt enthält die Schrift Vieles, was nach heutiger Auffassung nicht zur Seelenlehre gehört; so behandelt A. die organischen Kräfte bei den Pflanzen und Thieren (*το θρεπτικον*) als zur Seele gehörig; so behandelt er bei den Sinneswahrnehmungen eine Anzahl rein physikalischer Fragen über das Licht und die Luft; endlich räumt er der Betrachtung der Pflanzen- und Thierseelen gegenüber der menschlichen Seele vielleicht einen zu grossen Platz ein. Indess treffen diese letzteren Bedenken mehr die Form als die Sache; diese Wissenschaften waren zu A.'s Zeit noch nicht so scharf wie jetzt geschieden, und einzelne der fehlenden Stücke hat er in den kleineren

Abhandlungen nachgeholt, welche einen Anhang zu dieser Schrift bilden und sich unter anderm auch über das Gedächtniss und die Erinnerung, über Schlafen und Erwachen, über Träumen, über den Tod u. s. w. ergehen. Der Inhalt dieser kleinen Abhandlungen ist zwar überwiegend physiologischer Natur, indess hat A. sie offenbar als eine Ergänzung dieser Schrift angesehen, und beide nehmen deshalb auf einander Bezug. Diese kleineren Abhandlungen sind indess hier nicht mit übersetzt worden, weil sie, wie gesagt, mehr physiologischer Natur sind und deshalb für die Gegenwart weniger Interesse haben. So weit sie zur Erläuterung oder Ergänzung des Hauptwerkes dienen, ist das Nöthige in die Erläuterungen aufgenommen worden.

Was im Uebrigen die reiche Literatur über diese Schrift des A. anlangt, so gesteht der Unterzeichnete offen, dass es ihm nicht möglich gewesen ist, diese lange Reihe von Dissertationen, Aufsätzen und Abhandlungen über das ganze Werk oder einzelne seiner Theile durchzugehen und zu prüfen; anstatt aus zehn Büchern ein elftes zusammenzuschreiben, schien es ihm besser, unmittelbar bei der Quelle zu bleiben. Bei der Beurtheilung ist vorzugsweise der realistische Standpunkt festgehalten worden, da dieser bisher noch wenig dazu benutzt worden ist, obgleich er doch vielleicht am besten sich eignet, das Verständniss der Schrift zu befördern, ihre Dunkelheiten aufzuklären und ihre Mängel wie ihre Vorzüge zu erkennen. Einige Andeutungen über den Charakter der Philosophie des A. im Allgemeinen und über das Verhältniss zu seinen Vorgängern sind in der Vorrede zur Metaphysik gegeben worden.

Die Nachrichten über Leben und Schriften des A. sind ebenfalls dort bereits mitgetheilt worden.

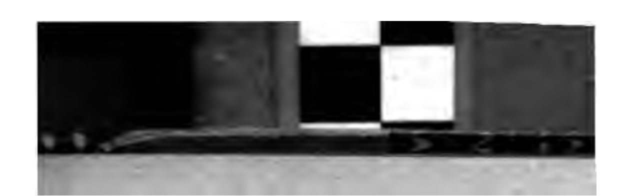
Berlin, im Juni 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

A. bedeutet		Aristoteles.
M. Erl. 97	„	Metaphysik des Aristoteles, B. 38 u. 39 d. Phil. Bibl., Erläuterung 97.
B. I. oder XI. 103	„	den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek Seite 103.
Aesth. II. 99	„	Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1868. Bei J. Springer. Band II. Seite 99.
Phil. d. W. 401	„	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1864. Bei J. Springer. Seite 401.

Das Inhaltsverzeichniss folgt am Schlusse des Bandes.



Aristoteles'

drei Bücher über die Seele.

Ueber die Seele.[1]

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Wenn das Wissen zu dem Schönen und Ehrenwerthen zu rechnen ist, das eine Wissen aber mehr als das andere dazu gehört, sei es wegen seiner Genauigkeit oder weil

[1]) Die Schrift des A. über die Seele gilt allgemein als ächt; nur Weisse hat die Aechtheit des dritten Buches, aber aus unzureichenden Gründen in Zweifel gezogen. Diese Schrift gehört zu den streng wissenschaftlichen, im Gegensatz der (ἐξωτερικως) für das grössere Publikum bestimmten und populärer gehaltenen Werke des A. Er hat die Schrift, während er in Athen im Lykeion lehrte, verfasst; das Nähere ist nicht bekannt; wahrscheinlich ist sie später als die logischen und ethischen Schriften und selbst als die Physik und andere Schriften über die äussere Natur verfasst; aber früher als die Metaphysik. Sie war die erste Schrift, welche die Natur und den reichen Inhalt der Seele umfassend und systematisch darzulegen versuchte, und insofern erscheint sie als eine der bedeutendsten Leistungen des A. Die in ihr gelegten Grundlagen haben sich durch allen Wechsel der philosophischen Systeme bis auf die neuere Zeit erhalten. Nur

sein Gegenstand besser und bewundernswerther ist, so möchte ich wohl aus beiden Gründen der Seelenlehre den

---

die sogenannte Lebens- oder ernährende Kraft, welche A. noch zur Seele rechnet, hat die neuere Psychologie ausgeschlossen und als dem Körperlichen angehörig der Physiologie überwiesen.

Die Behandlung der einzelnen Seelenzustände erfolgt in ihr nicht in gleicher Vollständigkeit; am ausführlichsten wird die Lehre von der Sinneswahrnehmung behandelt; dieser am nächsten die übrigen Zustände des Wissens, insbesondere die Phantasie und das Denken; am dürftigsten ist die Darstellung der seienden Zustände der Seele, d. h. der Gefühle und des Begehrens; letzteres wird mehr nach seiner Wirkung, d. h. als bewegende Kraft erörtert, was damit zusammenhängt, dass A. überhaupt das Physiologische noch vielfach in die Psychologie hineinzieht. Im ersten Buche wird eine Geschichte und Kritik der vor A. über die Seele aufgestellten Ansichten vorausgeschickt; das zweite Buch beschäftigt sich nur mit den Sinneswahrnehmungen; das dritte behandelt die übrigen Seelenzustände. Im Allgemeinen ist die Darstellung systematischer gehalten als in vielen anderen Schriften des A.; auch ist die Schrift im Durchschnitt leichter zu verstehen als die Metaphysik; doch verliert sich A. auch hier oft in metaphysische Auffassungen, welche dem Verständniss Schwierigkeiten bereiten, zumal gerade an solchen Stellen der Text oft verdorben ist, weil schon die Abschreiber den Sinn nicht fassen konnten.

A. hat ausser dieser Schrift über die Seele noch einige kleinere Abhandlungen über einzelne Zustände mehr physiologischer Natur verfasst, welche jener Schrift zur Ergänzung dienen sollen. Sie behandeln das Wahrnehmen, das Gedächtniss, das Schlafen und Erwachen, die Träume, die Verlängerung des Lebens, die Jugend und das Alter, das Leben und Sterben und das Athmen. Im Ganzen ist das, was sie für die eigentliche Seelenlehre ergänzend bieten, nicht bedeutend.

Fragt man nach den Fundamenten, auf denen die Aussprüche in dieser Schrift gestützt werden, so spielt die Beobachtung allerdings eine überwiegende Rolle; allein ihre Ergebnisse werden nicht rein gehalten; die Ausson-

ersten Rang mit einräumen; denn die Kenntniss der Seele scheint für alle Wahrheit viel zu nützen; hauptsächlich in Bezug auf die Natur; denn die Seele ist gleichsam der Anfang der lebenden Wesen. [2]) Ich unternehme es, ihre Natur und ihr Wesen und demnächst ihre weiteren Eigenschaften zu betrachten und zu erforschen. Manches davon ist der Seele eigenthümlich; Anderes kommt durch sie auch den Thieren zu; [3]) die Gewinnung einer zuverlässigen Kenntniss von ihr ist indess in jeder Beziehung ausserordentlich schwierig. Die Untersuchung ist zwar dieselbe wie bei vielem Andern, insofern es sich nämlich um das Wesen und das Was des Gegenstandes handelt; man könnte da leicht meinen, bei der Untersuchung dieses Wesens bleibe das Verfahren für alle Gegenstände dasselbe; wie ja für den Beweis der eigenthümlichen abfolgenden Bestimmungen dies der Fall ist; [4]) es käme dann nur auf

---

derung der Begriffe und Gesetze geschieht nicht vorsichtig und allmählich von unten auf, sondern sehr oft werden metaphysische Axiome, die angeblich dem reinen Denken entnommen sind, benutzt, um die Beobachtung in einer bedenklichen Weise zu ergänzen. Es ist dieselbe Methode, die auch in der Metaphysik vorherrscht, und die in der Vorrede zur Metaphysik (B. 38 d. Ph. Bibl.) näher dargelegt und gewürdigt worden ist; doch ist die Umwandlung des Seienden in Beziehungsformen hier geringer wie dort.

[2]) Unter Anfang (ἀρχή) ist auch hier, wie in der Metaphysik, nicht blos ein zeitlicher Anfang oder ein Zeitpunkt zu verstehen, sondern zugleich ein seiender Stoff oder eine seiende Kraft, welche den Keim der Entwicklung enthält, und welche sich auch in dem entwickelten Gegenstande gleichsam mit erhält. (Man sehe M. Erl. 8.)

[3]) Das griechische Wort ζῶον umfasst in der Regel Thiere und Menschen; man könnte es mit: „Lebendige Wesen" übersetzen, da das Wort Thier im Deutschen meist nicht in diesem weiten Sinne verstanden wird. Wenn hier die Thiere oder ζῶα der Seele entgegengestellt werden, so ist dies nicht so zu verstehen, als wenn die Thiere keine Seele hätten, sondern unter ζῶα wird hier nur das aus Leib und Seele bestehende Wesen verstanden, im Gegensatz zu der Seele allein.

[4]) Nach A. kann durch den Syllogismus eine über

die Auffindung dieses Verfahrens an. Wenn indess das Verfahren in Untersuchung des Was nicht überall dasselbe sein sollte, so würde die Aufgabe noch schwieriger; denn man müsste dann für jeden Gegenstand erst die besondere Weise des Verfahrens ermitteln und, wenn dies geschehen, prüfen, ob das Verfahren in Beweisen oder in Eintheilungen oder in was sonst bestehe. [5]) Auch die Frage, woraus die Untersuchung schöpfen solle, hat viele Bedenken und Abwege; denn Jedes hat seinen besonderen Anfang, z. B. die Zahlen und die Flächen. [6])

---

den Inhalt der Prämissen hinausgehende Erkenntniss gewonnen werden. Diese Erkenntniss gilt ihm allein als eine bewiesene (ἀποδειξις); der angeblich neue, in der Konklusion enthaltene Inhalt gilt als die Folge (συμβεβηκος), die zwar nicht in der Definition des Gegenstandes enthalten ist, aber doch durch das logische Schliessen aus ihm abgeleitet werden kann. Insofern kann A. die Grundsätze dieses Verfahrens hier als für alle Gegenstände gültig erklären. — Das Irrthümliche dieser Ansicht ist M. Erl. 14. 184 u. B. I., 82 dargelegt. — Das Wort συμβεβηκος hat in der Regel die ganz andere Bedeutung des Nebenbei; man sehe M. Buch 5, Kap. 30.

[5]) A. deutet damit die strenge, im Gegensatz der mehr populären Methode an; letztere bewegt sich vorzüglich in Beschreibungen und Eintheilungen und weniger in strengen Beweisen; die esoterischen Schriften des A. streben nach Beweisen durch Schlussfolgerungen; die exoterischen sind mehr beschreibend. A. nennt letztere deshalb die Geschichte (ἱστορια) des betreffenden Gebiets, welche Bedeutung auch im Mittelalter dem Worte blieb und in einzelnen Worten, wie Naturgeschichte, sich noch heute erhalten hat, während man jetzt in der Regel unter Geschichte nur die Beschreibung vergangener Ereignisse versteht. Deshalb hat oben das Wort της ψυχης ἱστορια mit Seelenlehre übersetzt werden müssen.

[6]) A. deutet damit die verschiedenen Prinzipien der Arithmetik und der Geometrie an. Indess ist dieser Unterschied nach A. nicht so gross als nach realistischer Auffassung. Für A. sind auch die Zahlen seiender Natur. (M. Erl. 1178. 1236.) — Es ist auffallend und ein Zeichen, wie selbst bei A. die Beobachtung noch immer gegen das

Zuerst wird wohl zu bestimmen sein, zu welcher Gattung der Dinge die Seele gehört, und was sie ist; ich

---

reine Denken zurücktritt, dass A. hier, wo es so nahe lag, nicht der besonderen Schwierigkeiten gedenkt, welche der Beobachtung des Seeleninhaltes entgegen stehen. Dahin gehört, 1) dass dem Menschen die Beobachtung seines Innern viel schwerer fällt als die Beobachtung der äussern Gegenstände; nur Jahre lang fortgesetzte Uebung kann diese Schwierigkeit überwinden, die, wenn sie wieder über das rechte Maass hinausgeht, in Mystik und Schwärmerei oder in Wahnsinn verfällt. 2) Die fliessende Natur der zu beobachtenden Zustände; es herrscht ein stetes Auf- und Abwogen, ein bald allmählicher, bald plötzlicher Wechsel, ein Steigen und Fallen im Grade aller Zustände des Seins und Wissens der Seele, während die Beobachtung ohne eine gewisse Festigkeit und Beharrlichkeit ihres Gegenstandes kaum ausführbar ist; 3) die innige Mischung und Durchdringung der einzelnen elementaren Zustände der Seele, so dass die Aussonderung des Einfachen aus dem Verwickelten hier schwieriger ist als irgendwo. 4) Der Gegensatz, in welchem die Einheit und Beharrlichkeit des Ichs zu dem unendlich mannichfachen und reichen Inhalt der einzelnen Zustände und Aeusserungen der Seele steht; so dass man in steter Gefahr ist, über die Einheit die Mannichfaltigkeit oder über diese jene einzubüssen. 5) Die Beobachtung ist ohne eine gewisse Gemüthsruhe nicht möglich, während der zu beobachtende Gegenstand oft ein leidenschaftlich aufgeregter Zustand der eigenen Seele ist; entweder vernichtet deshalb die Beobachtung ihren Gegenstand, oder der Gegenstand hemmt seine Beobachtung. Aehnliches gilt für die schwächeren Zustände des Wissens und Seins der Seele. Indem die Beobachtung eine gewisse Anstrengung und Sammlung, eine veränderte Richtung des Denkens und der Aufmerksamkeit verlangt, verlöschen diese matten, dämmernden Gestalten unter diesem Bemühen. 6) Fremde Seelen sind nicht unmittelbar zu beobachten; nur mittelbar ist dies nach ihren sinnlichen Aeusserungen möglich; allein diese sind unzuverlässig, oft verhüllt, oft erkünstelt. Aber selbst diese Aeusserungen so wie die offenherzigsten Geständnisse des Andern helfen nichts, wenn dem Beobachter nicht der

meine, ob sie ein einzelnes selbstständiges Ding ist, oder nur eine Beschaffenheit oder eine Grösse oder eine andere der besonderen Kategorien; ferner ob sie nur als ein Vermögen oder als eine Wirklichkeit aufzufassen ist, was keinen geringen Unterschied ausmacht. Auch ist zu untersuchen, ob die Seele theilbar oder untheilbar ist, ob

---

Zustand aus Wahrnehmungen seiner eigenen Seelenzustände schon bekannt ist. Eine Leidschaft bleibt selbst bei ihrer treffendsten Schilderung unverständlich, wenn der Hörer sie nicht schon selbst mehr oder weniger empfunden hat. 7) Viele Vorgänge in der Seele sind der Wahrnehmung entzogen; so die Verbindung von Wissen und Sein zur Einheit des Ichs; so die seiende Natur der Wissensarten; so die Zustände der Erinnerung und des Gedächtnisses, als blosser Vermögen; so die Verbindung zwischen Leib und Seele sowohl für das, was von aussen nach innen geht, wie für das, was von innen nach aussen drängt. Damit hängt die Frage nach der Identität und nach der Einheit von Leib und Seele zusammen. Hier bleibt die Wissenschaft für die wichtigsten Fragen auf Hypothesen angewiesen, und selbst diese versagen hier in den meisten Fällen den Dienst.

Anstatt diese die Natur der Seele viel tiefer betreffenden Schwierigkeiten zu erörtern oder nur zu erwähnen, behandelt A. in dem Folgenden Schwierigkeiten und Bedenken, die der eigenthümlichen Natur der Seele viel ferner liegen und oft nur leere Beziehungen betreffen; ein Umstand, der für die Philosophie des A. sehr bezeichnend ist. Man erkennt leicht darin die Anfänge der, späteren rationalen Psychologie im Gegensatz der empirischen, wo erstere mit Verschmähung alles durch Beobachtung zu gewinnenden Inhaltes sich vorsetzt, das Wesen der Seele durch reines Denken (a priori) zu erfassen. Es war natürlich, dass sich solche Psychologie nur in leeren Beziehungsformen bewegen konnte, und dass sie da, wo sie in das Sein übergreifen wollte, wie bei der Unsterblichkeit und Untheilbarkeit der Seele, es nur zu Scheinbeweisen bringen konnte. Bei A. ist diese Richtung zwar vorhanden, allein sie wird durch die Verbindung mit sorgfältigen Beobachtungen gemildert, und deshalb bildet diese Schrift ein Gemisch von empirischer und rationaler Psychologie.

sie durchaus gleichartig ist oder nicht, und ob ihre Theile, wenn sie nicht gleichartig sind, sich der Art oder der Gattung nach unterscheiden. [7])

Bisher pflegten sich die Darstellungen und Forschungen nur auf die menschliche Seele zu beschränken; indess ist hier Vorsicht nöthig, damit man erkenne, ob ihr Begriff nur einer ist, wie der Begriff des Lebendigen, oder ob er nach den Einzelnen verschieden ist, z. B. für das Pferd, den Hund, den Menschen, den Gott. Denn das allgemeine Lebendige ist entweder nichts oder nur das Spätere, und dies gilt auch für Anderes, was als ein Gemeinsames von ihr ausgesagt werden sollte. [8]) Ferner fragt es sich, wenn es nicht vielerlei Seelen giebt, ob man die Untersuchung erst auf die ganze Seele oder auf ihre Theile richten solle. Auch hier ist es wieder schwer zu bestimmen, wie sie sich von Natur von einander unterscheiden, und ob man erst die Theile selbst oder ihre Verrichtungen in Betracht ziehen solle, z. B. ob man erst das Denken oder die Vernunft, und ob man erst das Wahrnehmen oder das Wahrnehmende erforschen soll, und ob man auch bei den übrigen Theilen der Seele so verfahren soll. Sollten die Verrichtungen vorgehen, so entstände wieder die Frage,

---

[7]) Die Arten einer Gattung haben nach A. an dieser ihr Gemeinsames; die Gattung ist gleichsam der Stoff (ὕλη) oder die blosse Möglichkeit, welche durch den Hinzutritt der Art-Unterschiede (διαφοραι) sich besondert oder verwirklicht. Dagegen haben nach A. verschiedene Gattungen kein solches Gemeinsames; sie können wohl zu einer Kategorie gehören, allein es steht ihnen keine höhere Gattung so gegenüber, wie die Gattung den Arten. A. legt auf diesen Unterschied beider Begriffe grosses Gewicht.

[8]) A. unterscheidet das blos Gemeinsame der Dinge von ihren Begriffen; letztere gelten ihm als ein wahrhaft Seiendes (οὐσια); jenes hat dagegen kein Seiendes zum Gegenstande; deshalb ist es ein Nichts; aber da das Gemeinsame eine Vorstellung ist, welche erst aus den vielen Einzelnen durch das Denken gebildet werden muss, so ist dieses Gemeinsame als das Produkt des Denkens das Spätere für uns. In Bezug auf die mannichfachen Bedeutungen des Früheren und Späteren ist Kap. 11, Buch 5 der Metaph. zu vergleichen.

ob das ihnen Gegenüberstehende vor ihnen untersucht werden soll, z. B. ob das Sinnliche vor dem Sinn und das Denkbare vor der Vernunft zu untersuchen ist. Die Erkenntniss des Was nützt allerdings für die Erkenntniss der Ursachen dessen, was aus dem Wesen der Dinge folgt; so kann man in der Mathematik, wenn man weiss, was das Gerade und Krumme, oder was eine Linie und eine Fläche ist, daraus ersehen, wie viel rechte Winkel die Winkel eines Dreiecks ausmachen; allein umgekehrt tragen diese folgeweise sich ergebenden Bestimmungen auch viel zur Erkenntniss des Was eines Gegenstandes bei. Denn wenn man über alle oder die meisten dieser Bestimmungen in bildlicher Weise Auskunft geben kann, so kann man dann auch am besten über das Wesen selbst sprechen, da der Ausgangspunkt alles Beweisens das Was der Dinge ist. [9]) Wo man also nicht vermag, aus den Definitionen die Folgesätze abzuleiten, noch mit Leichtigkeit das Wahrscheinliche aus ihnen zu finden, da ist alles Reden nur Geschwätz und leer.

Auch fragt es sich, ob die Seele alle Zustände mit ihrem Körper gemein hat, oder ob ihr auch etwas eigenthümlich zukommt; man muss dies ermitteln, obgleich es nicht leicht ist. In den meisten Fällen scheint die Seele nicht ohne den Körper zu leiden oder zu wirken; so bei dem Zürnen, dem Muthig-sein, dem Begehren und bei dem verschiedenen Wahrnehmen. Das Denken scheint noch am meisten der Seele allein anzugehören; wenn aber auch dies eine Art von bildlichem Vorstellen ist, oder wenig-

---

[9]) Dieser Gegensatz des Was oder des Begriffes eines Gegenstandes gegenüber seines reicheren, aus dem Begriff hervorgehenden Inhaltes ähnelt dem Gegensatz des An-sich und des An-und-Für-sich bei Hegel. Im Ganzen macht A. mit Recht darauf aufmerksam, dass der Begriff eines Gegenstandes noch nicht den ganzen Inhalt desselben enthält, und dass deshalb das Wissen des Begriffes erst durch die Kenntniss des darunter enthaltenen Einzelnen lebendig wird und sich erfüllt. Dies kann auch der Realismus zugeben, ohne mit A. anzunehmen, dass aus dem Begriff durch das logische Schliessen ein neuer Inhalt entwickelt werden kann. Deshalb ist auch der Begriff der Entwickelung bei Hegel ein anderer.

stens ohne solches nicht geschehen kann, so wird auch das Denken nicht ohne den Körper vor sich gehen können. Sollten Thätigkeiten oder Leidenszustände bestehen, welche der Seele allein angehören, so würde die Seele von dem Körper trennbar sein;[10]) sollte aber nichts der Art sich ergeben, so wird auch die Seele nicht trennbar sein, sondern sie verhielte sich dann wie das Gerade als solches, bei welchem mancherlei Statt hat, wie z. B. dass es eine eherne Kugel nur an einem Punkte berührt, ohne dass doch das Gerade als für sich bestehend sie berührt, da es untrennbar und immer mit einem Körper verbunden ist.[11]) So scheinen auch alle Gemüths-Zustände der Seele mit dem Körper zusammenzuhängen, wie der Eifer, die Sanftmuth, die Furcht, das Mitleiden, der Muth; ferner die Freude, die Liebe und der Hass; da auch der Körper bei denselben etwas erleidet. — Dafür spricht, dass man mitunter selbst beim Eintritt starker und offenbarer Unfälle nicht in Aufregung oder Furcht geräth, dagegen manchmal selbst bei kleinen und schwachen Anlässen aufgeregt wird, wenn der Körper von Säften strotzt und sich so wie bei dem Zorne verhält. Dies erhellt noch mehr daraus, dass, selbst ohne dass etwas Erschreckendes vorliegt, doch manchmal der Zustand der Furcht eintritt. Verhält sich dies so, so erhellt, dass die Gemüthszustände mit Stoff

---

[10]) Unter trennbar (χωριστον) ist nicht blos die Trennbarkeit im Denken, sondern im Sein zu verstehen, wie das Folgende ergiebt. Indess ist diese Annahme des A. unrichtig; aus den eigenthümlichen Zuständen der Seele folgt noch nicht ihre Fähigkeit, getrennt von dem Körper bestehen zu können; ihr beiderseitiger Bestand kann von ihrer Verbindung mit einander bedingt sein, allein diese Verbindung braucht nicht so innig zu sein, dass das Eine nicht ohne das Andere eine Veränderung erleiden oder kein Eigenthümliches besitzen könnte. Sonst müsste dasselbe auch für den Körper gelten.

[11]) Auch dieser Schluss geht wieder zu weit; die Verbindung von Körper und Seele kann so innig sein, dass beide Alles gemeinsam erleiden; aber deshalb braucht die Seele nicht blos eine Eigenschaft des Körpers, wie das Gerade, zu sein.

verbundene Formen sind.[12]) Solche Zustände, wie z. B. der des Zornes, sind deshalb als eine Bewegung zu definiren, welche an einem bestimmten Körper oder an einem Theile oder an einem Vermögen desselben durch etwas behufs etwas erfolgt. Deshalb gebührt die Untersuchung der ganzen Seele, oder wenigstens solcher Zustände derselben schon dem Naturforscher.[13]) Indess würde der Naturforscher und der Philosoph dergleichen wie den Zorn verschieden definiren; der Eine würde ihn als ein Verlangen nach Wiedervergeltung oder ähnlich definiren; der Andere als ein Aufwallen des Blutes und der Wärme am Herzen; der Eine bezeichnet den Stoff, der Andere die Form und den Begriff, denn der Begriff ist die Form des Gegenstandes, aber er muss zu seinem Bestehen in einem bestimmten Stoffe sein. So ist der Begriff eines Hauses

---

[12]) Nach A. sind die Formen (εἰδος, λογος) bald mit Stoff verbunden, bald ohne solchen. Letztere sind deshalb aber nicht blos im Wissen, sondern auch im Sein; indess ist dies ein Punkt, wo A. selbst unklar bleibt. Bald ist ihm die Form (εἰδος) nur im Wissen, und dann nennt er sie λογος, und der Stoff ist dann nur das, was in B. I. 67 die Seinsform genannt ist; durch den Hinzutritt dieses Stoffes wird dann der Inhalt des λογος oder der Form nicht vermehrt, sondern nur aus einem gewussten Inhalt in einen seienden umgewandelt. Allein an vielen anderen Stellen ist der Stoff mehr als blos diese Seinsform, vielmehr selbst ein Inhaltliches (Elementares), was durch den Hinzutritt der Form nur seine volle Bestimmtheit erhält. In diesem Sinne gilt dem A. der Stoff (ὑλη) umgekehrt als das nur dem Vermögen nach Seiende, was erst durch die Verbindung mit der Form Wirklichkeit erhält. Man sehe M. Erl. 20. — Diese Zweideutigkeit in einem der wichtigsten Begriffe erschwert wesentlich das Verständniss der Schriften des A. — Hier ist der Stoff in dem letzten Sinne gemeint.

[13]) Die Naturwissenschaft hat nämlich nach A. nicht die reinen Formen, sondern die mit Stoff verbundenen Formen zum Gegenstande; deshalb sind ihre Gegenstände vergänglich; die Philosophie hat es dagegen mit den Formen allein und ohne Stoff zu thun, und nach A. ist Gott selbst nur solche Form ohne Stoff.

der, dass es ein Schutz ist, welcher den durch Wind, Nässe und Hitze entstehenden Schaden abhalten soll; der Eine wird aber die Steine, Ziegel und das Holzwerk nennen, der Andere die Form derselben und den Zweck. Wer von diesen Beiden ist nun der Naturforscher? Ist es der, der von dem Stoffe spricht und den Begriff nicht kennt, oder ist es der, welcher nur den Begriff bietet? Oder vielmehr der, welcher das aus beiden Bestehende angiebt? Was ist nun von diesem ein Jeder? Ist nicht hier Einer, welcher die Zustände des Stoffes untersucht, die nicht abtrennbar sind, und inwiefern sie dies nicht sind; und der als Naturforscher Alles untersucht, was zur Wirksamkeit und den Leidenszuständen eines solchen Körpers und solchen Stoffes gehört? und ist es nicht ein Anderer, welcher diese Zustände nicht in dieser Beziehung auffasst, sondern nur im Einzelnen erfahren ist, wie der Zimmermann und der Arzt; und ist es nicht der Mathematiker, welcher sich zwar mit dem Nicht-Trennbaren beschäftigt, aber doch von den unterschiedenen Beschaffenheiten der Körper absieht und die Zustände im Denken für sich betrachtet, und ist endlich der, welcher das Getrennte als solches betrachtet, nicht der Metaphysiker? [14])

Ich muss indess auf das zurückkommen, wovon ich ausging; und ich hatte gesagt, dass die Zustände der Seele von dem natürlichen Stoffe der lebendigen Wesen

---

[14]) Man hat an dieser Stelle ein Beispiel von der bequemen, sich gehen lassenden und weit in andere Gebiete abschweifenden Schreibweise des A. Oben hat er nur den Gegensatz des Naturforschers und der Philosophen; im Fortgange werden aus diesen zweien vier: 1) der blosse Empiriker ohne Kenntniss des Allgemeinen als solchen; 2) der Naturforscher, der die Begriffe hat, aber in Verbindung mit dem Stoff; 3) der Mathematiker, der zwar auch das nicht trennbare Begriffliche behandelt, aber auf einen bestimmten Begriff sich beschränkt und alle sonstigen Beschaffenheiten nicht beachtet; 4) den Metaphysiker, welcher die für sich bestehende Form erforscht, insbesondere die Gottheit im Sinne des A.

Vermöge des schwankenden Begriffes von Stoff sind indess auch diese Unterschiede schwankend.

nicht trennbar sind, insofern sie sich so verhalten wie der Eifer und die Furcht, und nicht wie die Linie und die Fläche.

Zweites Kapitel.

Bei den Untersuchungen über die Seele erheben sich unvermeidlich Bedenken über einzelne Fragen, welche erledigt werden müssen, und man hat die Meinungen Früherer durchzugehen und deren Aussprüche zu vergleichen, um dem beizutreten, wo sie das Rechte getroffen haben, und da sich vorzusehen, wo sie es verfehlt haben. Der Anfang der Untersuchung wird mit dem zu machen sein, was der Seele am meisten von Natur zuzukommen scheint. Hier ist es nun zweierlei, wodurch das Beseelte sich von dem Unbeseelten zu unterscheiden scheint; einmal seine Bewegung und dann seine Sinneswahrnehmung. Diese beiden Zustände der Seele haben schon die Alten hervorgehoben; denn nach Einigen soll die Seele hauptsächlich und ursprünglich ein Bewegendes sein. Sie meinten indess, dass ein Unbewegtes ein Anderes zu bewegen nicht vermöge, und rechneten deshalb die Seele auch zu den bewegten Dingen. Deshalb erklärte Demokrit die Seele für ein Feuer und ein Warmes. Von den unzähligen Gestalten und Atomen [15]) galten ihm die kugelförmigen als

---

[15]) Darunter sind die Atome des Demokrit zu verstehen, welche nach Leukipp und Demokrit, den Begründern der Atomenlehre, zwar eine Grösse haben, aber sich nur durch Gestalt, Lage und Ordnung von einander unterscheiden, sonst aber nicht qualitativ von einander verschieden sind. Aus der Verbindung dieser Atome sollen die einzelnen konkreten Dinge entstehen. Auch die Seele besteht aus solchen Atomen, und zwar aus den kleinsten und kugelartig gestalteten, weshalb sie Demokrit mit den Sonnenstäubchen vergleicht. Wie diese Stäubchen immer in Bewegung sich zeigen, so besteht auch die Seele nur aus solchen bewegten Atomen, und das Leben des Men-

das Feuer und als die Seele, gleich den sogenannten Stäubchen in der Luft, welche sich in den durch die Thüren eindringenden Sonnenstrahlen zeigen, und die er die Allbesamung und die Elemente der ganzen Natur nannte. Aehnliche Ansichten hatte Leukippos; Beide nahmen die kugelartigen Atome für die Seele, weil diese Gestalten durch ihre Bewegung am meisten die anderen durchdringen und zur Bewegung bringen können, und weil die Seele ihnen als das galt, was den lebenden Wesen die Bewegung giebt. Deshalb sollte das Leben mit dem Athmen aufhören. Indem die Umgebung [16]) die Körper zusammentreibe und diejenigen Gestalten auspresse, welche den Geschöpfen die Bewegung dadurch mittheilen, dass sie selbst niemals ruhe, komme eine Hülfe von den bei dem Athmen von aussen eintretenden; diese verhindern es, dass die in den lebenden Wesen befindlichen Gestalten,

---

sehen ist ein Kampf der inneren Atome, welche nach aussen drängen mit den äussern, welche sie zurückstossen. Dieser Prozess wird durch das Ein- und Ausathmen vermittelt. — Unter „Gestalten“ in dem Folgenden sind ebenfalls die Atome zu verstehen. — Man darf keine tiefere Weisheit hinter diesen noch ziemlich verworrenen Lehren suchen; es sind die ersten Versuche, die Natur aus möglichst einfachen und doch ausreichenden Elementen abzuleiten. Der Anhalt dazu wird oft aus sehr rohen Beobachtungen entnommen, wie z. B. hier von den Stäubchen, die sich in den von der Sonne erleuchteten Luftstreifen zeigen. — Nach dieser Stelle hat Demokrit die Seele nicht auf die Bewegung als solche beschränkt; sondern die runden Atome bilden die Substanz der Seele, und die Bewegung dieser Atome bildet nur eine wesentliche Bestimmung derselben und das, wodurch die Seele ihren Körper zur Bewegung bringt. Erst unter den Pythagoräern entstand, wie A. später bemerkt, die Annahme, dass die Seele nur die Bewegung dieser Atome sei und nicht diese selbst.

[16]) Unter „Umgebung“ (*το περιεχον*) kann man die die Körper umgebende Luft verstehen; indess ist zweifelhaft, ob Leukipp nicht auch eine andere Bestimmung gemeint hat. Nach dem alten Kommentator Philoponus soll das Kalte darunter zu verstehen sein, was er sonach sich ebenfalls als körperlich gedacht haben muss.

welche die andringenden und sich verdichtenden zurückstossen, ausgeschieden werden. So lange sie dies zu bewirken vermögen, dauere das Leben. Auch die Lehre der Pythagoräer hat denselben Gedanken; denn nach Einigen derselben sind die Stäubchen in der Luft die Seele; nach Anderen ist das, was diese Stäubchen bewegt, die Seele. Sie sind darauf gekommen, weil diese Stäubchen sich ununterbrochen und selbst bei gänzlicher Windstille bewegen. Zu derselben Ansicht gelangen Die, welche die Seele zu dem sich selbst Bewegenden machen. Alle diese scheinen die Bewegung als das Eigenthümlichste der Seele aufgefasst zu haben; alles Andere erhalte seine Bewegung von der Seele, diese aber von sich selbst, weil sie nichts sahen, was, wenn es bewege, nicht auch sich selbst bewege.[17]) Ebenso nannte Anaxagoras die Seele das Bewegende, und wer sonst etwa noch gesagt hat, dass die Vernunft das All bewege; doch meinte er dies nicht ganz so wie Demokrit; Dieser nahm die Seele und jene Vernunft[18]) schlechthin für dasselbe; weil das Erscheinende die Wahrheit sei. Deshalb habe Homer sich richtig ausgedrückt, wenn er sage: „Hektor lag da abwesend im Geiste.“[19]) Demokrit nimmt die Vernunft nicht als ein Vermögen zur Wahrheit, sondern Seele und Vernunft sind ihm dasselbe. Anaxagoras erklärt sich

---

[17]) Nach A. ist dies nämlich nicht immer nöthig; insbesondere ist sein Gott unbewegt, und dennoch setzt er den Himmel in Bewegung, und zwar dadurch, dass in dem Himmel ein Begehren oder eine Liebe zu Gott besteht, welche ihn zur Bewegung veranlasst, wie A. Buch 12, Kap. 7 M. näher ausführt. — In dem „sich selbst Bewegenden“ liegen die ersten Keime von der *Causa sui* des Spinoza.

[18]) D. h. die Vernunft, welche Anaxagoras als den Anfang aller Dinge gesetzt hatte.

[19]) Zur Erklärung dient die Stelle M. Kap. 5, Buch 4, wo A. sagt: „Auch von Anaxagoras wird eine Aeusserung überliefert, dass die Dinge für Jeden so wären, wie er sie wahrnehme. Selbst von Homer sagen sie, dass er diese Ansicht gehabt habe; er lässt nämlich den Hektor, vom Schlage ausser sich, „Anderes sinnend“ daliegen, als ob auch die Irrsinnigen noch sännen, nur Anderes.“

minder deutlich hierüber; oft nennt er die Vernunft die Ursache des Schönen und Rechten; an anderen Stellen aber ist dies die Seele; denn er sagt, die Vernunft wohne allen Geschöpfen, den kleinen wie den grossen, den geehrten wie den verachteten inne; während doch die Vernunft im Sinn einer denkenden Vernunft nicht allen Geschöpfen, ja nicht einmal allen Menschen in gleicher Weise einwohnt.

So erklärten Die, welche blos das sich Bewegen des Beseelten beachteten, die Seele für das Beweglichste; dagegen erklärten Die, welche ihr Wissen und ihre Wahrnehmung der Dinge beachteten, die Seele für die Anfänge, wobei Einige mehrere Seelen annahmen, Andere aber nur eine. So sagt Empedokles, dass die Seele aus allen Elementen bestehe, und dass jedes Element eine Seele sei; seine Worte lauten: „Die Erde schauen wir durch Erde an, das Wasser durch Wasser, den göttlichen Aether durch Aether und das zerstörende Feuer durch Feuer, die Liebe durch Liebe und den Streit durch den traurigen Streit."

Auch Plato bildet auf dieselbe Weise im Timäos die Seele aus den Elementen, weil das Gleiche nur durch Gleiches erkannt werden könne und die Dinge aus den Anfängen beständen. In gleicher Weise wurde in der Schrift über die Philosophie [20]) das Thier-an-sich aus der Idee der Eins und der ersten Länge, Breite und Tiefe definirt, und mit den übrigen Dingen geschah es in ähnlicher Weise. Indess wurde auch in einer anderen Weise die Vernunft als die Eins und das Wissen als die Zwei gesetzt (denn es sei einfach auf die Eins gerichtet); ferner

---

[20]) Diese Schrift des Plato ist nicht auf uns gekommen; das gleich Folgende hängt mit der Lehre von den Idealzahlen zusammen, welche Plato in seiner späteren Zeit im Anschluss an die Pythagoräer aufgestellt hat, und welche nur aus den Ueberlieferungen Anderer uns mangelhaft bekannt ist; das Meiste enthält Buch 13 und 14 der Metaphysik des A. Deshalb kann auch die Dunkelheit des hier davon Angeführten nicht weiter aufgehellt werden. Im Ganzen sind es mystische Ansichten, wo geringe Aehnlichkeiten unter den Dingen zu den weitgehendsten Aussprüchen benutzt wurden, und wo der klare Gedanke durch phantastische Zuthaten entstellt wurde.

wurde die der Fläche zugehörende Zahl als die Meinung und die dem Körper zugehörige Zahl als die Wahrnehmung gesetzt. Die Zahlen galten bei ihnen als die Ideen und als die Anfänge selbst, und sie bestehen aus jenen Elementen. Die Dinge werden nach ihnen theils durch die Vernunft, theils durch die Wissenschaft, theils durch die Meinung, theils durch die Wahrnehmung erfasst, und diese Zahlen sind die Ideen der Dinge.

Da indess die Seele sich nicht blos erkennend, sondern auch bewegend zeigt, so formten Manche die Seele aus Beidem und erklärten die Seele für eine Zahl, die sich selbst bewege. Doch sind sie über die Art und Zahl der Anfänge nicht einig; Manche nehmen nur körperliche, Andere nur unkörperliche an; noch Andere vermischen beide und lassen die Anfänge aus Beidem bestehen. Auch über die Zahl der Anfänge sind sie nicht einig; Manche nehmen nur einen, Andere mehrere an.[21]) Dem entsprechend erklären sie sich auch über die Seele. Das, was seiner Natur nach zu bewegen vermag, galt ihnen als das Erste, und nicht mit Unrecht. Deshalb hielten sie die Seele für ein Feuer, da dies das leichteste und unkörperlichste der Elemente ist und zuerst sich bewegt und das Andere bewegt. Demokrit drückte sich hier noch feiner aus, indem er den Grund für beides angab; die Seele und die Vernunft sind nach ihm dasselbe, und zwar ein erster und untheilbarer Körper, der durch seine Feinheit und Gestalt zugleich sich bewege; denn von allen Gestalten sei die kugelförmige am leichtesten beweglich, und solcher Art sei die Vernunft und das Feuer. Anaxagoras pflegte zwar, wie erwähnt, die Seele und die Vernunft nicht für dasselbe zu nehmen, indess gebrauchte er doch beide so, als wären sie eine Natur, ausser dass er die Vernunft vorzugsweise zu dem Anfang der Dinge machte, da sie allein unter Allem einfach, ungemischt und

---

[21]) Man halte bei dem Wort „Anfang" (ἀρχή) immer fest, dass es von A. vielfach als gleichbedeutend mit Element und immer als ein Seiendes genommen wird, was gleich dem Keime der Pflanzen nicht blos den zeitlichen Anfang eines Dinges, sondern zugleich auch die Kräfte und die Stoffe in sich enthält, aus denen das Ding sich entwickelt und herausbildet.

rein sei. Er theilt aber beides, das Erkennen und das Bewegen nur einem Anfang zu, indem er sagt, dass die Vernunft das Weltall bewege. Auch Thales scheint nach dem, was von ihm aufbehalten ist, die Seele als beweglich aufgefasst zu haben; denn er meinte, dass der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewege. Dagegen hielten Diogenes und einige Andere die Luft für das Feinste und für den Anfang von Allem; dadurch soll die Seele erkennen und bewegen, und zwar erkennen, weil die Luft das Erste ist und alles Uebrige aus ihr besteht, und bewegen, weil die Luft das Feinste ist. Auch Heraklit macht die Seele zu dem Anfang; denn er nennt sie die Ausdünstung, aus der alles Andere sich gebildet habe; sie sei das Unkörperlichste und immer Fliessende; und das Bewegte werde durch Bewegtes erkannt; da auch er mit vielen Anderen annahm, dass die Dinge immer in Bewegung sind. Diesen sehr verwandt sind die Ansichten des Alkmäon über die Seele; er sagt, sie sei unsterblich, weil sie dem Unsterblichen gleiche, und zwar deshalb, weil sie sich immer bewege; denn auch die göttlichen Dinge seien immer in Bewegung, wie der Mond, die Sonne, die Sterne und der ganze Himmel. Von Denen, welche roher urtheilten, erklärten Manche, wie Hippon, die Seele für Wasser; sie scheinen durch den thierischen Samen, der bei Allem feucht ist, darauf gekommen zu sein, da Hippon gegen Die, welche das Blut als die Seele annahmen, geltend machte, dass der Same kein Blut sei, und dieser die erste Seele sei. Anderen, wie dem Kritias, galt das Blut als die Seele, indem sie das Wahrnehmen für das Eigenthümlichste derselben nahmen und dieses auf der Natur des Blutes beruhe.

So hat jedes der Elemente bis auf die Erde seinen Beschützer gehabt; nur für Erde hat Keiner die Seele erklärt, Die etwa ausgenommen, welche die Seele aus allen Elementen bestehen lassen oder diese Elemente selbst zu Seelen machen. Alle definiren sonach die Seele durch dreierlei; durch die Bewegung, durch das Wahrnehmen und durch das Unkörperliche, und jede dieser drei Bestimmungen wird auf Anfänge zurückgeführt.[22]) Deshalb

---

[22]) Oben hat A. nur zwei Bestimmungen genannt, das Bewegen und das Wahrnehmen, an welche die Definitionen

machen auch Die, welche sie durch das Erkennen definiren, sie zu einem Element oder lassen sie aus den Elementen bestehen, wobei ihre Ansichten mit Ausnahme Eines [23]) wenig von einander abweichen, indem sie sagen, dass das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde, und wenn deshalb die Seele Alles erkenne, so müsse sie auch aus allen Anfängen bestehen. Alle, welche nur eine Ursache und ein Element annehmen, machen auch die Seele nur zu einem, wie z. B. zu Feuer oder zu Luft; wer aber mehrere Elemente annimmt, lässt auch die Seele deshalb aus mehreren bestehen. Nur Anaxagoras sagt, dass die Vernunft leidlos sei und mit allem Anderen nichts gemein habe; wie sie aber bei solcher Beschaffenheit erkennt und durch welche Mittel, hat auch Anaxagoras nicht angegeben, und es kann auch aus seinen Aussprüchen nicht entnommen werden. Alle, welche Gegensätzliches in die Anfänge verlegen, bilden auch die Seele aus Entgegengesetztem; dagegen lassen Die, welche nur eines der Gegentheile, wie das Warme oder das Kalte oder sonst etwas der Art, annehmen, auch die Seele nur aus solchem bestehen. Deshalb lassen sie sich auch durch Worte leiten; so gilt ihnen die Seele als das Warme, weil davon auch das Leben seinen Namen bekommen habe; [23b]) Andere nennen sie das Kalte, weil die Seele ihren Namen von dem Einathmen und Abkühlen erhalten habe. [24]) So viel in Bezug auf die früheren Ansichten über die Seele und über die Gründe, wie man zu denselben gekommen ist. [25])

---

der Seele sich gehalten hätten; hier werden drei genannt. Es gehört dies zu den Nachlässigkeiten seiner Schreibweise; bei der Darstellung der früheren Ansichten selbst findet sich noch ein Drittes, das Unkörperliche, und so wird es am Schluss der Darstellung jenen beiden hinzugesetzt, ohne dass A. sich die Mühe nimmt, das Frühere hiernach zu berichtigen.

[23]) Damit ist Anaxagoras gemeint, welcher die Vernunft als den Anfang setzte.

[23b]) ζην (leben) von ζεω (kochen).

[24]) ψυχη (Seele) von ψυχω (abkühlen).

[25]) So dürftig die in diesem Kapitel gegebene Geschichte der von A. bestandenen Ansichten über die Seele ist, so ist sie doch von hohem Interesse, da sie die ersten Ver-

Drittes Kapitel.

Ich habe nun zunächst die Bewegung in Betracht zu ziehen; denn die Meinung, wonach das Wesen der Seele in dem sich selbst Bewegen oder in dem Vermögen zu

---

suche der Menschheit darlegt, um die wunderbare Natur dieses Wesens zu ergründen, das uns so nahe ist, ja, das wir selbst sind, und das so hartnäckig aller Ergründung seiner Natur sich entzieht. Die natürlichen Schwierigkeiten, welche der Erkenntniss der Seele entgegenstehen, sind in Erl. 6 bereits dargelegt worden; dazu treten aber noch andere, an denen die Forscher selbst die Schuld tragen. Dahin gehört vor Allem das Bestreben, die Bestimmungen der Seele, welche nur durch die Selbstwahrnehmung gewonnen werden können, auf Bestimmungen zurückzuführen, die der Sinneswahrnehmung angehören. (Man vergleiche B. XX. 2.) Dies ist denn auch der durchgehende Grundzug dieser voraristotelischen Ansichten über die Seele. Die unbefangene Beobachtung bietet als die elementaren Zustände der Seele ihr Wissen, ihre Gefühle und ihr Begehren. Davon haben die Griechen die Gefühle und die Begehren wenig von einander gesondert gehalten, und so blieb ihnen nur das Wissen und das Wollen. Allein diese Elemente als solche genügten ihnen nicht. Indem das Sinnlich-Wahrgenommene und die äusseren Gegenstände der grossen Mehrzahl der Menschen viel bekannter und das sind, womit ihr Wissen und Wollen sich ausschliesslich beschäftigt, glaubten auch die Forscher nicht eher die Erkenntniss der Seele erreicht zu haben, als bis sie sie auf Bestimmungen des sinnlich Wahrgenommenen zurückgeführt hätten. So machten sie das Wollen zu einem Bewegen, und das Wissen, was sie überwiegend nur als Sinneswahrnehmung auffassten, wurde auf eine Gleichheit der Elemente der Seele mit den Elementen der äusseren Dinge zurückführt. Man benutzte dazu den damals ziemlich allgemein geltenden Satz, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne, wobei man indess ebenso wie der moderne Materialismus übersah, dass, selbst wenn diese Gleichheit der Elemente statt-

bewegen bestehen soll, könnte vielleicht nicht blos irrthümlich sein, sondern es könnte wohl gar unmöglich sein, dass der Seele Bewegung innewohne. Dass das

---

findet, sie noch nicht das *Wissen* derselben von einander ist, sondern höchstens eine Bedingung desselben. Dies ist der Kern dieser alten Philosophien über die Seele; man glaubte das Wesen der Seele erkannt zu haben, wenn man ihr Wissen auf eine Gleichheit der Elemente herabgedrückt und ihr Wollen zu einer körperlichen Bewegung gemacht hatte. Die Unterschiede der einzelnen Ansichten betrafen nur die weitere Ausschmückung dieser zwei Grundgedanken. Wer mehrere Elemente annahm, musste auch die Seele aus mehreren Elementen bestehen lassen; und bei der Bewegung schwankte man; bald sollte die Seele nur die Bewegung allein sein, bald das in Bewegung befindliche Element; bald sollte die Bewegung ihr von Anderem, bald aus ihr selbst kommen.

Auch hier zeigt sich die spekulative, die Beobachtung vernachlässigende Richtung der Griechen. Anstatt den reichen Inhalt der Seele und ihres Lebens durch sorgfältige Beobachtungen und Zergliederungen der einzelnen Thatsachen zu erforschen, eine Aufgabe, die selbst heute noch nicht vollendet ist, springen sie von den nächsten und rohesten Beobachtungen sofort zu den höchsten Fragen über; anstatt den Reichthum ihres Inhaltes auszubreiten und aufzudecken, kam es ihnen nur darauf an, die Seele in Bestimmungen der sinnlichen Dinge umzuwandeln, die niemals sich dazu eignen werden. Die losesten Anhaltspunkte, die roheste Auffassung vereinzelter Vorgänge genügte, um darauf die umfassendsten Hypothesen zu errichten, und Niemandem fiel es ein, die Konsequenzen solcher Hypothesen zu überdenken und sich zu fragen, ob sie auch an den Beobachtungen ihre Bestätigung erhielten.

Es mag dies in der Natur des menschlichen Geistes liegen, welcher in Ungeduld, die letzten Elemente und Ursachen zu erreichen, aus denen Alles erklärbar wird, den mühsamen Weg umfassender Beobachtungen gern verlässt und auf schwachen und ungenügenden Grundlagen gleich zu dem Letzten und Höchsten drängt. Zum Theil mag es auch von den Beziehungsformen kommen, welche

Bewegende nicht nothwendig auch selbst bewegt sein müsse, habe ich bereits früher gesagt.[26]) Das Bewegtwerden wird nun in zwiefachem Sinne gesagt (entweder bezieht es sich auf Anderes oder auf sich selbst; Ersteres, wenn etwas bewegt wird, weil es in einem Bewegten ist, wie die Schiffsleute; denn diese bewegen sich nicht so wie das Schiff; dieses bewegt sich für sich; jene aber bewegen sich, weil sie sich in einem Bewegten befinden. Dies sieht man auch an den Gliedern; denn die eigenthümliche Bewegung der Füsse ist das Gehen,[27]) was auch für den Menschen gilt, und dieses Gehen findet bei

---

der Seele von Natur innewohnen, ihr deshalb viel vertrauter und verständlicher sind als das Seiende. Durch deren Vermischung mit den Seinsbegriffen verleiten sie dazu, die innerhalb dieser Beziehungsformen geltenden Regeln mit einem Seinsinhalt zu erfüllen und so Naturgesetze anscheinend durch blosses Denken zu gewinnen. Das Bequeme dieser Methode und das auf den ersten Anblick Blendende ihrer Ergebnisse erklärt es, dass die Menschheit bei dem Beginn des wirklichen Philosophirens in diese Abwege gerieth, welche die griechische Philosophie aufzeigt, und dass eine lange Zucht des Denkens und bittere Erfahrungen nöthig waren, um das Denken an Geduld und maassvolles vorsichtiges Weiterschreiten zu gewöhnen. In dieser Beziehung zeigt schon A. grosse Fortschritte. Die Beobachtung nimmt bei ihm auch für das Gebiet der Seele eine weit bedeutendere Stelle wie bei seinen Vorgängern ein, und wenn er sich trotzdem von den gerügten Mängeln nicht ganz hat befreien können, so stehen doch seine Ergebnisse weit über dem, was bis dahin erreicht worden war. Schon fängt sich bei ihm an, der hohle Rahmen abstrakter Prinzipien und leerer Beziehungen mit einem der Beobachtung entnommenen Inhalt zu füllen; schon überwiegt bei ihm die Frage: Was ist die Seele? während vor ihm man nur fragte, was sind ihre Ursachen, was ist sie nicht, was ist ihr Gegensatz, was sind ihre Wirkungen? Immer war es Anderes, nicht die Seele selbst, mit dem man sich zu schaffen machte; erst A. tritt an den Inhalt der Seele heran.

[26]) Man sehe Erl. 17.

[27]) D. h. das Gehen ist ein sich selbst Bewegen.

jenen Schiffern nicht statt). Wenn somit das Sichbewegen einen doppelten Sinn hat, so fragt es sich bei der Seele, ob sie sich für sich bewegt und der Bewegung theilhaftig ist.[28]) Nun giebt es vier Arten von Bewegungen: die örtliche, die Veränderung, das Abnehmen und das Zunehmen; es fragt sich also, ob die Seele in einer oder in mehreren oder in allen diesen Arten sich bewegt. Wenn sie sich nicht blos nebenbei bewegt, so wohnt ihr die Bewegung von Natur inne; und wenn dies ist, so hat sie auch einen Ort; denn alle vier genannten Bewegungen erfolgen in einem Orte. Bildet nun das Sichbewegen das Wesen der Seele, so kann ihr dasselbe nicht nebenbei innewohnen, wie dies z. B. bei dem Weissen oder bei dem drei Ellen Langen der Fall ist; denn auch diese bewegen sich zwar, aber nur nebenbei, da vielmehr der Körper, dem sie innewohnen, sich bewegt; deshalb haben sie auch keinen eigenen Ort; aber die Seele müsste einen solchen haben, wenn sie von Natur an der Bewegung Theil hat.[28b]) Ferner könnte die Seele, wenn sie von Natur sich bewegt, auch durch Gewalt bewegt werden, und umgekehrt. Ebenso verhält es sich mit der Ruhe; denn wohin die Seele sich von Natur bewegt, da ruht sie auch von Natur, und ebenso ruht sie da durch Gewalt, wohin sie durch Gewalt bewegt wird. Allein selbst wenn man sich es beliebig ausdenken wollte, würde man nicht leicht angeben können, wie die gewaltsamen Bewegungen und Stillstände der Seele beschaffen seien. Sie muss ferner, wenn sie sich nach oben bewegt, Feuer sein, und wenn

---

[28]) Eigentlich sollte es in Gemässheit des Vorgehenden heissen: ob die Seele sich selbst bewegt oder nur in einem Bewegten sich befindet. Indess steht dem der Text entgegen. Die letzte Alternative will jedoch A. nicht bestreiten; sie gehört überhaupt nicht hierher; da diese Bewegung nur nebenbei geschieht; deshalb beschäftigt sich A. nur mit der ersten Alternative, und dann ist der Sinn und Text richtig und nur der Ausdruck nachlässig.

[28b]) Dies ist der erste Einwurf; indess ist er schwer verständlich, da A. nicht nachweist, weshalb die Seele keinen Ort einnehme, und weshalb also die von ihm dargelegte Konsequenz die Unwahrheit der Annahme der Gegner beweise.

sie sich nach unten bewegt, Erde, da dies die Bewegungen dieser Körper sind. Dasselbe gilt für die zwischen beiden stehenden Elemente.[29]) Da nun die Seele den Körper bewegt, so ist es natürlich, dass sie dieselben Bewegungen bewirkt, in denen sie selbst sich bewegt; ist dies der Fall, so kann man auch umgekehrt mit Recht sagen, dass die Seele dieselben Bewegungen aufnimmt, welche der Körper erleidet. Der Körper wird nun örtlich bewegt; mithin wird auch die Seele entweder ganz oder nach ihren örtlich vertheilten Bestandtheilen sich dem Körper entsprechend bewegen; und ist dies möglich, so ist auch möglich, dass sie aus dem Körper austreten und wieder eintreten kann, und daraus würde folgen, dass die gestorbenen Wesen wieder auferstehen.

Die zufällige Bewegung würde die Seele erleiden, wenn sie von einem Anderen bewegt würde; denn die lebenden Wesen können durch Gewalt gestossen werden. Allein die von ihr selbst vermöge ihres Wesens ausgehende Bewegung darf ihr nicht von aussen kommen, ausser nur nebenbei, wie ja auch das an sich oder durch sich Gute nicht durch ein Anderes oder eines Anderen wegen gut sein darf, und doch würde die Seele, wenn sie bewegt wird, sicherlich von den sinnlichen Dingen bewegt werden.[30]) Wenn aber die Seele sich selbst bewegt, so würde sie doch auch bewegt werden; alle Bewegung ist aber ein Heraustreten des Bewegten als solchen, und es

---

[29]) Dies sind die Luft und das Wasser; jene steigt ebenso wie das Feuer in die Höhe; dieses fällt wie die Erde. Der Schluss des A. beruht darauf, dass alle anderen Dinge, also auch die Seele, aus einem oder mehreren dieser Elemente bestehen müssen, und dass aus der Bewegung der Seele deshalb auf das Element geschlossen werden könne, aus dem sie besteht.

[30]) A. will sagen: Wenn das Wesen der Seele in ihrer Bewegung liegen soll, so darf diese ihr nicht von aussen zukommen, sondern sie muss von ihr selbst ausgehen; allein die Seele würde, wenn sie beweglich ist, sicherlich von den sinnlichen Dingen, d. h. von aussen bewegt werden, was dann mit ihrem angeblichen Wesen in Widerspruch stände, da diese Bewegung nicht als eine blos nebenbei eintretende angesehen werden könnte.

müsste deshalb auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten, wenn sie nicht blos nebenbei sich bewegt, sondern die Bewegung das Wesen der Seele an sich betrifft.[31] Manche sagen, die Seele bewege den Körper, in dem sie sich befinde, sowie sie selbst bewegt werde. Diese Behauptung des Demokrit gleicht dem Ausspruch des Schauspielers Philippos, welcher vom Dädalos sagte, er habe gemacht, dass die hölzerne Aphrodite sich bewege, indem er Quecksilber in sie gegossen habe. In dieser Weise spricht auch Demokrit, indem er die beweglichen und untheilbaren Stäubchen, die nirgends ruhen können, den ganzen Körper der Menschen mit sich ziehen und bewegen lässt.[32] Ich möchte indess fragen, ob dieselben Stäubchen auch die Ruhe herbeiführen? Wie dies geschehen könnte, dürfte schwer, ja unmöglich zu sagen sein. Ueberhaupt scheint die Seele das lebendige Wesen[33] nicht in dieser Art zu bewegen; vielmehr geschieht es durch Wählen und Denken. Auch Timäos[34] lässt bei seiner Darstellung der Natur die Seele so den Körper bewegen; weil sie selbst sich bewege, bewege sich auch der Körper, da er mit ihr verknüpft sei. Die Seele soll nach ihm aus den Elementen bestehen und nach den harmonischen Zahlen getheilt sein, und damit das angeborene Wahrnehmen harmonisch werde und das Ganze sich in harmo-

---

[31]) In der Bewegung liegt ein stetes Heraustreten aus einem Orte in den anderen; die Bewegung beruht darauf; dieser Ortswechsel ist ihr Wesen; deshalb sagen die Griechen: die Bewegung ist ein Heraustreten aus sich selbst; A. meint, dass auch deshalb die Bewegung nicht als das Wesen der Seele angenommen werden könne; sie würde dadurch zu einem fortwährend aus sich selbst heraustretenden Wesen werden. — Dieser Einwurf ist, wie viele andere, sehr gesucht und ruht auf künstlichen Voraussetzungen.

[32]) Diese Stäubchen bilden nämlich laut des von A. in Kap. 2 Bemerkten nach Demokrit's Ansicht das Wesen der Seele; deshalb vergleicht sie A. mit dem Quecksilber in der hölzernen Bildsäule.

[33]) Damit meint A. den beseelten Körper.

[34]) Damit ist der Dialog „Timäos" von Plato gemeint, wo Timäos als redend eingeführt wird.

nischen Umläufen bewege, bog er die gerade Richtung in einen Kreis um. Dann machte er aus dem einen Kreise zwei doppelt verbundene Kreise und theilte dann wieder den einen Kreis in sieben Kreise, indem die Umläufe der Himmelskörper auch die Bewegungen der Seele seien.[35]) Allein zunächst ist es nicht richtig, der Seele eine räumliche Grösse beizulegen; er will offenbar die Seele des Weltalls so haben, wie vielleicht die sogenannte Vernunft beschaffen ist;[36]) allein die wahrnehmende und die begehrende Seele kann nicht so beschaffen sein, da deren Bewegungen keine kreisförmigen sind. Die Vernunft ist ferner einig und stetig wie das Denken, und das Denken sind die Gedanken, und diese sind durch ihre Aufeinanderfolge eins, und nicht so eins wie das räumliche Grosse. Deshalb ist auch die Vernunft nicht so stetig, sondern entweder ohne Theile, oder wenigstens nicht so stetig wie das räumlich Grosse. Wie sollte die Vernunft denken, wenn sie eine solche Grösse wäre, und mit welchem ihrer Theile sollte dies geschehen? Die Theile wären entweder selbst wieder Grössen oder wie Punkte, wenn man die Punkte Theile nennen darf. Geschähe nun das Denken nach solchen Punkten, so könnte es, da deren unendlich viele sind, nie zu Ende kommen; geschähe es aber nach einer Grösse, so würde die Vernunft Dasselbe mehrmals oder unendlich vielmal denken, obgleich sie doch auch eines einmaligen Denkens fähig ist. Und wenn für das Denken die Berührung an irgend einer Stelle genügt, wozu bedarf es da einer Bewegung der Seele im Kreise und überhaupt einer räumlichen Grösse derselben?

---

[35]) Das Nähere hierüber ist im „Timäos“ bei Plato nachzulesen; es lohnt sich hier nicht, diese mythischen und phantastischen Gedanken, in welchen Plato sich verliert, näher darzulegen.

[36]) Unter „er“ ist Timäos oder Plato zu verstehen. Die „sogenannte Vernunft“ ist der νοῦς des Anaxagoras, welchen Gedanken Plato in seine Auffassung mit aufnimmt. Das Weltall oder die Sphären des Himmels und der Planeten bewegen sich in Kreisen; wenn also die Vernunft des Alls nur eine Kreisbewegung bewirkt, so kann sie nicht der wahrnehmenden und begehrenden Seele gleichen.

Wenn aber zu dem Denken die Berührung mit dem ganzen Kreise nöthig ist, was ist dann die Berührung mit einem Theile? Wie soll ferner das Getheilte durch das Einfache, und das Einfache durch das Getheilte gedacht werden? und doch ist es nothwendig, dass die Vernunft dieser Kreis ist; weil die Bewegung der Vernunft das Denken, und die des Kreises die Umdrehung ist; ist also das Denken eine Umdrehung, so ist auch die Vernunft ein Kreis, und dessen Umdrehung das Denken. Die Vernunft wird ferner immer etwas denken; dies muss sie, da die Umdrehung ohne Aufhören ist; allein die auf das Handeln gerichteten Gedanken sind begrenzt (denn sie geschehen um eines Anderen willen), und ebenso werden die betrachtenden Gedanken durch die Begriffe begrenzt. Jeder Begriff ist aber eine Definition oder eine Begründung, und die Begründungen gehen von einem Anfang aus und haben an dem Schlusse oder dem Ergebnisse ein Ende, und selbst wenn sie nicht abschliessen, so kehren sie doch nicht zu dem Anfangspunkt zurück, sondern nehmen immer einen Mittelbegriff oder einen äussersten hinzu und gehen gerade fort, während die Umdrehung zu dem Anfange zurückkehrt. Ebenso sind alle Definitionen begrenzt. Ferner erfolgt derselbe Umschwung wiederholt, und die Vernunft müsste deshalb wiederholt dasselbe denken. Ferner gleicht das Denken eher einer Ruhe und einem Stillstand als einer Bewegung, und dasselbe gilt für den Schluss. [37]) Ferner ist das, was gewaltsam und nicht leicht geschieht, nicht glücklich; ist also die Bewegung nicht das Wesen der Seele, so würde sie sich widernatürlich bewegen. [38]) Auch ist der Seele ihre Mi-

---

[37]) In dem logischen Schluss ist die Gedankenfolge beendet, und deshalb liegt in der Konklusion mehr eine Ruhe als eine Bewegung. Wenn A. aber auch das Denken überhaupt mehr für eine Ruhe als für eine Bewegung hält, so ist damit nicht der zeitliche Wechsel der Gedanken geleugnet, sondern nur die Ortsbewegung, mit deren Widerlegung sich A. hier allein beschäftigt. Auch nach realistischer Auffassung spiegelt nur das Wissen der Seele die Bewegung, ist aber nicht selbst bewegt.

[38]) A. will damit nicht beweisen, dass zum Wesen der Seele die Bewegung gehöre, sondern nur Plato's Ansicht

schung mit dem Körper, und dass sie sich nicht von ihm losmachen kann, lästig; ja, die Vernunft hat den Körper zu fliehen, wenn es für sie besser ist, ohne Körper zu sein, wie man zu sagen pflegt und von Vielen geglaubt wird. [39]

Ueberdem ist die Ursache für die Umdrehung des Himmels nicht offenbar; deshalb kann auch das Wesen der Seele nicht die Ursache ihres Umschwunges sein, da die Seele sich nur nebenbei so bewegt; auch der Körper kann nicht die Ursache davon sein, vielmehr müsste eher die Seele die Ursache der Bewegung des Himmels sein. Man kann auch nicht behaupten, dass dieser Umschwung stattfinde, weil er das Bessere sei; denn dann hätte Gott auch die Seele im Kreise sich drehen lassen müssen, weil dann die Bewegung besser ist als die Ruhe, und diese Bewegung besser als eine andere. [40] Da indess diese Untersuchung mehr in eine andere Betrachtung gehört, so will ich hier damit abbrechen. [41]

---

widerlegen, nach welcher die Bewegung der Seele zwar vorhanden ist, aber nicht von ihr selbst ausgeht, sondern von der Bewegung des Himmels veranlasst wird. A. meint, wenn dies wahr wäre, so würde die Seele sich nicht vermöge ihrer eigenen Natur, sondern vermittelst äusserer Gewalt bewegen, also gezwungen, also würde sie unglücklich sein.

[39] Dies wird von Plato in seinem „Phädon" ausgeführt, und A. meint, dies stimme nicht mit den Ansichten im „Timäos".

[40] Nach A. ist die Bewegung im Kreise die beste und die vollendete; dies hat Hegel aufgenommen, indem er sein Positiv-Unendliches sich umbiegen und in sich selbst zurückkehren lässt.

[41] A. hat sich hier in eine weitläufige Widerlegung der von Plato in seinem „Timäos" ausgesprochenen Ansichten eingelassen, welche für die Gegenwart wenig Interesse haben, da diese Ansichten längst als unzureichend und als ein mystisches Spiel des Denkens mit Bildern der Phantasie erkannt sind. Indess als A. diese Schrift verfasste, stand die Philosophie Plato's in voller Blüthe; Plato war erst wenige Jahrzehnde vorher gestorben, und daraus erklärt sich diese eingehende Widerlegung. —

Sowohl diese Auffassung wie die meisten anderen Aussprüche geriethen auch dadurch in das Verkehrte, dass sie die Seele in den Körper setzten und mit ihm verbanden, ohne die Ursache zu bestimmen, wodurch dies geschieht, und wie der Körper sich dabei verhält; und doch ist dies sicherlich nothwendig; denn nur dieser Gemeinschaft wegen wirkt der eine Theil und leidet der andere, und nur deshalb kann der eine bewegt werden und der andere bewegen; bei Dingen, die nur zufällig zusammentreffen, kann dies nicht stattfinden. Aber diese Männer begnügten sich, zu sagen, wie die Seele beschaffen ist, ohne etwas über den von ihr eingenommenen Körper zu bestimmen; als wenn so, wie in den Mythen der Pythagoräer behauptet wird, irgend eine Seele auf das Gerathewohl sich mit irgend einem Körper bekleiden könnte. Allein jedes dürfte seine eigene Form und seine eigene Gestalt haben. Es ist dies ebenso, als wenn man sagen wollte, die Baukunst stecke sich in die Röhren, während doch die Kunst sich ihrer Werkzeuge und die Seele sich ihres Körpers bedienen muss. [42]) [43])

Geht man auf ihren Inhalt ein, so ist sie ein Beispiel der bei A. immer wiederkehrenden Methode, seine Gegner *ad absurdum* zu führen, d. h. sie nur indirekt zu widerlegen, indem er zeigt, dass ihre Behauptungen zu widersprechenden oder verkehrten Folgen führen. (Man sehe die Vorrede zur Metaphysik des A., B. XXXVIII. der Phil. Bibl.) Diese Methode ist zwar bequem, allein sie hat das Ueble, dass sie die positive Erkenntniss nicht fördert, und dass sie auch in die Quelle des Irrthums des Gegners nicht eindringt; während gerade dies zum Wesen einer gründlichen Widerlegung gehört.

[42]) A. meint, so wie die Baukunst oder der Baumeister nicht unmittelbar in seinem Bauwerke steckt und es dadurch zu Stande bringt, sondern der Werkzeuge (Organe) bedürfe, um seinen Bau (seinen Körper) zu Stande zu bringen, so genüge es auch nicht, zu sagen: die Seele steckt in den Körpern und bewegt sie, sondern man muss die Art dieser Bewegung und die Organe, wodurch es geschieht, näher darlegen.

[43]) A. beschäftigt sich in diesem Kapitel mit Widerlegung der Ansicht, dass das Wesen der Seele in einer

Viertes Kapitel.

Es ist uns auch noch eine andere Ansicht von der Seele überliefert worden, die Vielen ebenso glaubwürdig wie die bisherigen gilt. Sie ist auch schon in veröffent-

---

Bewegung bestehe. Man muss dabei festhalten, dass A. hier nur die örtliche Bewegung widerlegen will, und auch diese nur, soweit sie nicht blos nebenbei erfolgt, sondern soweit sie das Wesen der Seele ausmachen soll. Die ganze Widerlegung lässt den Leser unbefriedigt, weil die Verkehrtheit der Folgen, zu welchen nach A. die Behauptungen der Gegner führen, nicht immer so klar ist, wie A. meint, und weil dergleichen indirekte Beweise überhaupt die positive Erkenntniss, nach der der Leser vor Allem verlangt, nicht fördern, wie schon in Erl. 42 gesagt worden. So phantastische Behauptungen, wie sie Empedokles oder Plato im „Timäos“ aufstellen, sind überdem leicht zu widerlegen; sie beweisen aber nur, dass diese bestimmte Bewegung eine falsche Annahme ist; aber nicht die Hauptfrage, dass eine eigene Bewegung der Seele überhaupt nicht stattfinde. Die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieser Frage hat A. gar nicht berührt. Sie liegen darin, dass die Selbstwahrnehmung die Seele nicht als ein räumlich-ausgedehntes Wesen darlegt, auch die Einheit der Seele, die sich in dem Ich konzentrirt, mit einer räumlichen Ausdehnung derselben sich schwer vereinigt, und doch die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper nicht vorstellbar ist, wenn die Seele nicht einen Raum einnimmt; denn die Reize, welche der Körper erleidet, können in ihrer Besonderheit, wenn die Seele nur punktuell ist, auf diese nicht übergehen, und umgekehrt können die Reize der Seele, wenn sie räumlich nur ein Punkt ist, nicht auf den Körper übergehen, da der Körper ein Ausgedehntes und der Punkt das Nichts der Ausdehnung ist. Auch ist der künstliche Bau der Sinnesorgane unverständlich, wenn die Seele sich nicht bis in diese Organe erstreckt oder dahin bewegen kann; denn wenn die Seele nur im Gehirn ist, so geht z. B. die Gestalt der Dinge, wie sie auf der Netzhaut sich abbildet,

lichten Untersuchungen[44]) besprochen worden und hat gleichsam Rechenschaft ablegen müssen. Danach soll die Seele eine Harmonie sein, weil diese eine Mischung und Verbindung von Entgegengesetztem sei und der Körper aus Entgegengesetztem bestehe. Allein Harmonie ist nur ein Verhältniss oder eine Zusammenstellung des Gemischten, was Beides die Seele nicht sein kann. Auch das Bewegen ist keine Harmonie, was doch Alle der Seele vorzugsweise zutheilen.[45]) Eher passt es, bei der Gesundheit und überhaupt bei körperlichen Vorgängen von Harmonie zu sprechen, aber nicht bei der Seele; dies würde sich gleich herausstellen, wenn man die Leidenszustände und die Thätigkeiten der Seele aus einer Harmonie abzuleiten versuchen wollte; es würde schwerlich gelingen.[46]) Die Harmonie wird ferner in Rücksicht auf Zweies ausgesagt und bezeichnet hauptsächlich die Zusammenstellung von Grössen, die sich bewegen oder eine

---

bei dem Fortgange des Sehnerven und seines Ueberganges in die Sehhügel des Gehirns völlig verloren, und es kann daher dort die Gestalt von der Seele nicht mehr so, wie sie auf der Netzhaut abgebildet ist, aufgenommen werden. — Man sieht, die Schwierigkeit der hier behandelten Frage ist gar nicht zu verstehen, wenn nicht die Darstellung der einzelnen Zustände der Seele vorausgegangen ist, und noch weniger ist ihre Lösung vorher möglich. A. hätte deshalb besser gethan, diese Erörterung nicht an den Anfang, sondern an das Ende seiner Schrift zu stellen.

[44]) Damit ist entweder Plato's „Phädon" oder der von A. veröffentlichte Dialog „Eudemos" gemeint. Es waren die Pythagoräer, welche diese Ansicht von der Seele, dass sie eine Harmonie sei, aufgestellt hatten.

[45]) A. begründet diese Behauptung nicht näher; sie kann nur in Uebereinstimmung mit dem Realismus sich darauf stützen, dass die Bewegung wahrgenommen wird, also ein seiender Vorgang ist, während die Harmonie nur eine Beziehungsform (πρός τι) ist und deshalb nur dem Denken angehört.

[46]) Der letzte Grund ist auch hier derselbe wie zu Erl. 45, dass die Harmonie nur eine Beziehungsform im Denken ist, während die Zustände der Seele ein Seiendes sind.

Lage gegen einander haben, wenn sie so zusammenpassen, dass sie nichts Verwandtes mehr aufnehmen; davon hat man den Begriff auch auf Mischungen übertragen; allein diese Ansicht hat in keiner dieser Weisen etwas für sich. Die Verbindung der Theile des Körpers ist zwar sehr leicht zu erforschen; hier giebt es viele und mannichfache Zusammenstellungen; aber wie oder von was soll die Vernunft oder der wahrnehmende oder der begehrende Theil der Seele eine Zusammenstellung sein?[47] Ebenso verkehrt ist es, die Seele für das Verhältniss der Mischung zu erklären;[48] denn das Mischungsverhältniss der Elemente ist bei dem Fleische nicht dasselbe wie bei den Knochen. Auf diese Weise würde der Körper mehrere Seelen und für alle seine Theile haben, da jeder aus Elementen gemischt ist, und das Verhältniss der Mischung die Harmonie und die Seele sein soll. Man könnte dies auch dem Empedokles entgegenhalten, welcher sagt, dass die Elemente jedes Körpertheiles ein bestimmtes Verhältniss haben. Ist nun dieses Verhältniss die Seele, oder ist sie etwas Besonderes, was in die Glieder eintritt? und ist die Freundschaft die Ursache von der Mischung überhaupt, wie sie sich trifft, oder hat sie auch das Verhältniss derselben bestimmt?[49] und ist die Seele dieses Verhältniss selbst oder etwas Besonderes daneben? Dies

---

[47] Auch hier hebt A. den letzten Grund nicht hervor, der hier in der Einheit dieser Seelenvorgänge liegt, während die Harmonie eine Beziehung zwischen Mehreren ist.

[48] Der Gegensatz gegen das Vorhergehende liegt in der Mischung; vorher hatte A. nur von der Zusammenstellung gesprochen. A. nimmt hier die Elemente des Körpers als den Stoff und die Seele als das, was die Mischung dieser Elemente ist. Indess kann die Mischung von ihren Urhebern auch als eine Mischung von Theilen der Seele aufgefasst worden sein; in der Mischung würde dann nur die Einheit der Seele sich darstellen. Doch scheinen alle diese Hypothesen sich schwankend und unklar gehalten zu haben. A. selbst rügt dies im Fortgange.

[49] Die Freundschaft und der Streit sind nämlich nach Empedokles neben den Elementen die Anfänge der Dinge.

sind die Bedenken, die bei solcher Annahme hervortreten. Ist aber die Seele etwas von der Mischung selbst Verschiedenes, so fragt sich, was dann mit dem Fleische zugleich oder mit den übrigen Theilen des Geschöpfes vernichtet wird? [50]) Und wenn nicht jeder Theil des Körpers eine Seele enthält, und diese auch nicht das Verhältniss der Mischung ist, was geht da unter, wenn die Seele den Körper verlässt?

Dies zeigt, dass die Seele weder eine Harmonie sein, noch im Kreise sich drehen kann. Dagegen kann die Seele, wie gesagt, nebenbei bewegt werden und sich bewegen, insofern sie sich in Demjenigen befindet, was bewegt wird, und Dieses von der Seele bewegt wird; [51]) dagegen ist eine andere örtliche Bewegung bei ihr nicht möglich. Eher könnte man noch für ihre eigene Bewegung sein, wenn man bedenkt, dass von der Seele gesagt wird, sie betrübe sich, sie freue sich, sie sei muthig, furchtsam, zornig, sie nehme wahr und denke; Zustände, welche sämmtlich Bewegungen zu sein scheinen, so dass man glauben möchte, die Seele selbst bewege sich. Allein dies anzunehmen, ist nicht nöthig; denn wenn auch das sich Betrüben und Freuen und das Beabsichtigen noch so sehr Bewegungen sind und jeder dieser Zustände bewegt wird, so kommt doch dieses Bewegt-Werden von der Seele;

---

[50]) Nach A. enthält die Seele auch einen Theil, welchen er den ernährenden nennt, und welcher ungefähr mit dem zusammentrifft, was jetzt die organische oder die Lebenskraft genannt wird. Nach A. muss also bei dem Tode des Menschen etwas Besonderes, neben den stofflichen Elementen, aus denen der Leib besteht, untergehen; denn nur so erklärt sich der Tod, da die Elemente an sich unvergänglich sind. A. fragt nun hier: Was ist dieses Besondere, wenn es die Seele nicht sein soll, und wenn sie auch nicht die Mischung der Elemente zu einem Leib oder die organische Kraft sein soll? Er will damit seine Gegner *ad absurdum* führen. — In demselben Sinne ist die hier gleich folgende Frage zu verstehen.

[51]) Dies ist nämlich insofern möglich, als die Seele in dem Anderen das Begehren erweckt und so das Andere zur Bewegung bringt, ohne sich selbst zu bewegen. Man sehe Erl. 17.

z. B. der Zorn oder die Furcht von einer bestimmten Bewegung des Herzens und das Beabsichtigen auch von einer solchen oder ähnlichen Bewegung, und diese Bewegungen geschehen zum Theil örtlich, zum Theil als Veränderungen; wie und in welcher Art, ist aber Gegenstand einer anderen Untersuchung.[52]) Zu sagen, die Seele zürne, ist ebenso, als wenn man sagen wollte, die Seele webe oder baue. Es ist deshalb wohl richtiger, nicht zu sagen, die Seele bemitleidet oder lernt oder besichtigt, sondern der Mensch thut dies mittelst der Seele, und zwar nicht in dem Sinne, dass die Bewegung in der Seele sei, sondern nur, dass die Bewegung entweder bis zu ihr gelange oder von ihr ausgehe. So geht die Sinneswahrnehmung von einzelnen Gegenständen aus; dagegen ist die Erinnerung von der Seele aus auf die in den Sinnesorganen enthaltene Bewegung oder Ruhe gerichtet. Die Vernunft dürfte aber als ein selbstständiges Wesen in ihr eintreten und nicht untergehen.[53]) Am ehesten

---

[52]) Nach dieser Stelle sind diese Leidenschaften und selbst das Denken zwar Bewegungen, aber Bewegungen in einzelnen Organen des Leibes, und die Seele ist nur insoweit dabei betheiligt, als sie die Ursache dieser Bewegungen ist. Eine solche Annahme ist für die Leidenschaften verzeihlich, weil hier der Körper mehr oder weniger sich dabei erregt und bewegt zeigt; allein auffallend bleibt, dass auch A. das Beabsichtigen (*διανοεισθαι*) dahin rechnet. Indem er nicht das Begehren oder Wollen, sondern das Beabsichtigen hier nennt, zieht er das Denken hier mit hinein, was doch sich wesentlich von den Gefühlen und Begehren unterscheidet. Zum Verständniss muss man indess festhalten, dass auch die Vernunft (*νοος*) bei A. sich in eine leidende und thätige theilt, und dass A. nur die letztere für trennbar und unsterblich hält. Dadurch fällt das Beabsichtigen mit in den leidenden Theil der Vernunft, welcher den Leidenschaften nahe oder gleich steht.

[53]) Nach A. ist also nur die thätige Vernunft ganz von dem Leibe unabhängig; alle anderen Seelenzustände, und zwar nicht blos die Gefühle und Leidenschaften, sondern auch die Wahrnehmungen und das Beabsichtigen, worunter wohl überhaupt das die Ueberlegung in seinen

könnte die Vernunft noch von der Blindheit im Alter vernichtet werden; allein hier geht es wie mit den Sinnes-

---

Dienst nehmende Begehren zu verstehen ist, sind nach A. nicht blos Zustände der Seele, sondern wesentlich auch des Körpers; die dabei stattfindenden Bewegungen und Veränderungen gehen nur innerhalb des Leibes vor, und die Seele bewegt sich dabei nicht, sondern die Bewegung des Leibes geht bei dem Wahrnehmen bis zu ihr, und bei dem Begehren nur von ihr aus; die Seele ist nur das Ziel oder die Ursache der bei diesen Zuständen zugleich in dem Körper stattfindenden Bewegungen und Veränderungen; deshalb darf man nach A., wenn man richtig sprechen will, nicht sagen: Die Seele betrübt sich, sondern der Mensch betrübt sich, d. h. das aus dem Leib und der Seele bestehende Ganze. — Diese Auffassung ist für die Seelenlehre des A. höchst charakteristisch. Während nach der modernen Auffassung die Gefühle und das Begehren nur in der Seele sind, und die dabei zugleich eintretenden Erregungen des Körpers als ein Anderes, nur kausal damit Verbundenes gelten, sind diese Zustände nach A. wesentlich körperlicher Natur, und die Seele selbst ist ein Anderes, was nur als Ziel oder als Ursache dabei auftritt. Der grösste Theil der Seelenzustände wird hiernach von A. viel materieller aufgefasst, als es jetzt geschieht. Daraus erklären sich viele Eigenthümlichkeiten; insbesondere besteht deshalb für A. und für die Griechen überhaupt nicht die scharfe Trennung zwischen Seele und Leib, wie in der modernen Seelenlehre; deshalb rechnet A. auch die Lebens- oder die den Leib ernährende Kraft zur Seele; deshalb ist seine spätere Darstellung der Sinneswahrnehmungen weit mehr physiologischer als psychologischer Natur; deshalb fehlt die Untersuchung der Gefühle und des Begehrens beinahe gänzlich, und deshalb schrumpft die Seelenlehre des A. zu einer blossen Lehre von den Sinneswahrnehmungen, der Einbildungskraft und dem Denken zusammen, während die Untersuchung jener wichtigen Zustände des Fühlens und Begehrens theils in den naturwissenschaftlichen, theils in den ethischen Schriften des A. erfolgt; eine Zerreissung, welche die Erkenntniss derselben erheblich gehindert hat.

organen; bekäme der Greis ein solches Auge wie der Jüngling, so würde er auch wie dieser sehen; das Alter kommt also nicht davon, dass die Seele etwas erlitten hat, sondern dass der Körper, worin sie ist, etwas erlitten hat; ebenso wie es bei der Trunkenheit und der Krankheit der Fall ist; das Denken und Ueberlegen wird nur schwach, weil ein Anderes im Innern verdirbt; es selbst ist leidlos. Das Beabsichtigen, Lieben und Hassen sind keine Zustände der Vernunft, sondern des Wesens, welches die Vernunft hat und insofern es dieselbe hat.[54]) Wenn dieses Wesen untergeht, so hört das Erinnern und Lieben auf; denn es gehörte nicht zu der Vernunft, sondern nur zu dem Gemeinsamen, was untergegangen ist.[55]) Die Vernunft ist sicher etwas Göttlicheres und leidlos. Hieraus erhellt, dass die Seele nicht bewegt werden kann; kann sie aber überhaupt nicht bewegt werden, so kann sie auch nicht sich selbst bewegen.

Noch viel verkehrter, als das Bisherige, ist die Lehre, wonach die Seele eine sich selbst bewegende Zahl sein soll.[56]) Zunächst gilt Alles das, weshalb die Bewegung der Seele nicht möglich ist, auch gegen diese Ansicht; dazu treten aber noch die besonderen Gründe gegen diese Ansicht, dass sie eine Zahl sein soll. Wie soll man es sich vorstellen, wenn eine Zahl bewegt wird; von was

---

[54]) Dieser Zusatz: „insofern es dieselbe hat", will andeuten, dass diese Zustände nicht blos dem Leibe angehören, sondern dem ganzen aus Leib und Seele, einschliesslich der Vernunft, bestehenden Menschen.

[55]) Indem A. alle Gefühle und alles Wollen von der Unsterblichkeit der Seele ebenso wie alle Erinnerung ausschliesst, erhellt, dass seine Unsterblichkeitslehre von der des Plato und noch mehr von der der christlichen Religion und der von der modernen Bildung festgehaltenen wesentlich abweicht; letztere stützt sich gerade auf das Wiederfinden der Geliebten in jener Welt und auf die Seligkeit der Frommen und die Schmerzen der Gottlosen und findet da den Trost, welchen das Gemüth auf Erden verlangt. Dagegen hat sich sowohl Spinoza wie Hegel der Lehre des A. angeschlossen.

[56]) Dies soll die Ansicht des Xenokrates gewesen sein.

und wie soll dies geschehen, da die Eins einfach und ohne Unterschiede ist? Wäre die Eins bewegend oder beweglich, so müsste sie Unterschiede in sich haben. Man lehrt, dass aus der Bewegung der Linie die Fläche entstehe und aus der Bewegung des Punktes die Linie; dann müssten also die Bewegungen der Einsen Linien werden; denn der Punkt ist eine Eins, die einen Ort hat, und die Zahl der Seele wäre schon wo und hätte eine Lage. Ferner kann man von einer Zahl eine andere Zahl oder eine Eins abziehen, und es bleibt dann nicht dieselbe Zahl übrig; aber die Pflanzen und viele von den Thieren leben fort, wenn sie auch getheilt worden sind, und jedes der so getheilten Thiere scheint dieselbe Seele der Art nach zu haben. Auch ändert es hierbei nichts, ob man die Seelen Einsen oder kleinste Körperchen nennt; denn selbst in den Kügelchen des Demokrit wird, wenn sie auch zu Punkten werden, aber eine Grösse behalten,[57]) etwas sein, was bewegt, und etwas, was bewegt wird, wie bei dem Ausgedehnten; denn diese Folge kommt nicht von einem Unterschied in der Grösse oder Kleinheit, sondern von der Grösse überhaupt. Deshalb muss etwas bestehen, was die Einsen bewegt. Ist nun aber in dem lebendigen Wesen die Seele das Bewegende, so wird sie es auch in der Zahl sein; die Seele ist daher auch bei dieser Ansicht nicht Beides, nicht das Bewegende und das Bewegte, sondern nur Ersteres.[58]) Wie kann ferner die Seele eine Eins sein, da sie doch sich von anderen Seelen durch etwas unterscheiden muss, und da der die Eins darstellende Punkt sich von anderen nur durch seine Lage unterscheiden kann? Wenn nun die Einsen der Seele und die Punkte in dem Körper verschieden sind, so werden die Einsen

---

[57]) Ein Punkt, der eine räumliche Grösse hat, scheint ein Widerspruch; indess unterscheidet A. den mathematischen Punkt von den seienden Punkten (M. Erl. 1229); letzteren giebt er eine Ausdehnung, so dass darunter vielmehr Körperchen von ausserordentlicher Kleinheit, wie z. B. hier die Sonnenstäubchen, zu verstehen sind.

[58]) Damit ist auch widerlegt, dass die Seele eine Zahl sei; denn nach dem Vorgehenden enthält die Zahl Beides, das Bewegende und das Bewegte, folglich kann die Seele, wenn sie nur Ersteres ist, nicht eine Zahl sein.

in dem Körper sein, und die Seele wird den Raum eines Punktes einnehmen. Wenn dies aber bei zweien möglich ist, so kann es auch bei unzählig vielen Statt haben; denn wenn der Raum, den ein Gegenstand einnimmt, untheilbar ist, so ist es auch dieser Gegenstand.[59] Wenn ferner die Punkte in dem Körper die Zahl der Seele sind, oder wenn die aus diesen Punkten im Körper bestehende Zahl die Seele ist, weshalb haben da nicht alle Körper eine Seele? Denn Punkte[60] scheinen in allen Körpern unzählige vorhanden zu sein und wie soll dann eine Trennung und Ablösung der Seele von dem Körper möglich sein, da nicht einmal die Linien sich in Punkte theilen lassen?[61]

Fünftes Kapitel.

Es ergiebt sich indess, wie gesagt, sowohl wenn man Denen beitritt, welche die Seele für einen feinen Körper erklären, als wenn man, wie Demokrit, den Körper von der Seele bewegt werden lässt, noch eine besondere Ungereimtheit. Ist nämlich die Seele in dem ganzen sinnlichen Körper, so müssen, wenn diese Seele eine Art von Körper ist, in demselben Orte zwei Körper sich befinden, und für Die, welche die Seele zu einer Zahl machen, müssen entweder viele Punkte in einem Punkte sein, oder jeder

---

[59]) Diese Stelle ist so dunkel, dass schon die alten Kommentatoren vergeblich ihre Kunst daran versucht haben. Da die Lehre des Xenokrates uns nicht genau bekannt ist, A. aber diese Bekanntschaft bei seinen Lesern voraussetzt, so kann dies nicht auffallen, und es hat jetzt kein Interesse, die möglichen Deutungen dieser Stelle hier anzugeben.

[60]) Auch hiermit sind die körperlichen Punkte (Erl. 57) gemeint.

[61]) Die Linie ist stetig; die Punkte sind diskret; deshalb können die Punkte niemals Theile, sondern nur Grenzen der Linien sein. Freilich gilt dies nur von den mathematischen Punkten.

Körper muss eine Seele haben, wenn nicht die Zahl verschieden und eine andere ist als die in dem Körper befindlichen Punkte. Es folgt dann auch, dass das lebende Wesen von der Zahl bewegt wird, und auch Demokrit lässt, wie erwähnt, die Bewegung von ihr ausgehen; denn es macht keinen Unterschied, ob man von kleinen Kugeln oder von grossen Einsen oder überhaupt von bewegten Einsen spricht; in beiden Fällen muss das lebende Wesen dadurch bewegt werden, dass diese Einsen sich bewegen.

Dies und vieles Andere ergiebt sich für Die, welche die Bewegung und die Zahl zu Einem verknüpfen. Eine solche Definition der Seele ist indess nicht blos unmöglich, sondern sie trifft auch nur das Nebenbei derselben. Dies erhellt, wenn man versucht, aus diesem Begriff die Leidenszustände und die Thätigkeiten der Seele abzuleiten, z. B. das Ueberlegen, die Wahrnehmungen, die Lust- und Schmerzgefühle und Aehnliches; man kann, wie gesagt, dergleichen aus solchem Begriffe nicht einmal durch dichterische Kraft herausbringen. [62])

Hiermit habe ich die drei verschiedenen Definitionen dargelegt, die man von der Seele aufgestellt hat. Einige haben sie, weil sie sich selbst bewegt, zu dem Beweglichsten gemacht; Andere zu dem feinsten Körper; Andere endlich zu einem durchaus Unkörperlichen. [63]) Ich bin

---

[62]) D. h. selbst wenn man der Phantasie den weitesten Spielraum gestattet, können aus demjenigen Begriff der Seele, wonach sie eine bewegliche Zahl sein soll, die bekannten Zustände der Lust und des Wissens nicht abgeleitet werden. Es folgt diese Unmöglichkeit aus der gänzlichen Verschiedenheit der durch die Sinneswahrnehmung und der durch die Selbstwahrnehmung dem Wissen zugeführten Bestimmungen. Deshalb kann auch der moderne Materialismus nie dahin gelangen, aus dem Vibriren körperlicher Atome das Wissen und Fühlen der Seele abzuleiten, oder Beides zu identifiziren.

[63]) Damit sind wohl die Ansichten gemeint, welche die Seele für eine blosse Harmonie erklären; vielleicht auch die, welche die Seele für eine Zahl erklären, obgleich die Vertheidiger dieser letzten Ansicht der Zahl eine räumliche Grösse und somit schon eine Art Körperlichkeit zutheilen.

die Bedenken und Einwürfe durchgegangen, welche diesen Annahmen entgegenstehen, und habe nur noch zu untersuchen, wie es gemeint ist, wenn man sagt, dass die Seele aus Elementen bestehe.[64] Man nimmt dies an, um ihr Wahrnehmen der Dinge und ihre Erkenntniss des Einzelnen zu erklären. Indess ergeben sich nothwendig aus dieser Ansicht viele unmögliche Folgen. Es wird dabei angenommen, dass das Gleiche nur von dem Gleichen erkannt werde, und die Seele wird dabei gleichsam zu dem Gegenstande selbst gemacht. Allein es giebt nicht blos Elemente, sondern noch vieles und vielleicht unzähliges Andere, was aus denselben besteht. Deshalb mag die Seele die Elemente, aus denen die Dinge bestehen, erkennen und wahrnehmen, allein womit soll sie die ganzen, aus ihnen bestehenden Dinge erkennen und wahrnehmen? z. B. den Gott oder den Menschen, oder das Fleisch oder den Knochen? Und dies gilt für alles Zusammengesetzte; denn jedes davon hat die Elemente nicht in beliebiger Weise, sondern nach einem bestimmten Verhältniss und Ordnung. So sagt auch Empedokles von den Knochen:

> Aber die zeugende Erde warf in weite schmelzende Oefen
> Zwei Theile von achten des feuchten durchsichtigen Stoffes[65]
> Und viere des Feuers und daraus wurden die weisslichen Knochen.

Deshalb würde es der Seele nichts nützen, dass die Elemente in ihr wären, wenn nicht auch die Verhältnisse und die Art der Zusammensetzung in ihr wären; sie wird dann wohl alles Gleiche erkennen, aber nicht den Knochen

---

[64] A. kommt hier auf die zuerst von ihm erwähnte Ansicht zurück, wonach das Bewegen und das Wahrnehmen als die am meisten charakteristischen Merkmale der Seele angegeben wurden, und das Wahrnehmen und überhaupt das Wissen der Seele aus der Gleichheit ihrer Elemente mit den Elementen der gewussten Gegenstände abgeleitet wurde.

[65] Der Sinn des Wortes Νεστις ist dunkel; die alten Kommentatoren haben es für einen aus Luft und Wasser bestehenden Stoff erklärt.

und den Menschen, wenn nicht auch diese in ihr sind; und dass dies unmöglich ist, brauche ich nicht zu sagen; denn wer wollte zweifeln, ob etwa ein Stein oder ein Mensch in der Seele sei? Auch für das Gute und Schlechte gilt dasselbe und ebenso für Anderes.[66]) Auch hat das Seiende vielfache Bedeutungen; (bald bezeichnet es ein einzelnes Ding, bald eine Grösse, bald eine Beschaffenheit, bald eine andere der verschiedenen Kategorien;) besteht nun die Seele aus allen diesen Arten des Seienden oder nicht? Aber nicht in allen Kategorien bestehen Elemente; und deshalb fragt es sich: Besteht die Seele blos aus den Elementen der selbstständigen Dinge? Aber wie erkennt sie dann das Einzelne der übrigen Kategorien? Oder will man behaupten, dass jede Kategorie des Seienden ihre eigenen Elemente und Anfänge habe, und dass die Seele daraus bestehe? Dann müsste die Seele sowohl ein Grosses und ein Beschaffenes als auch ein selbstständiges Ding sein; aber es ist unmöglich, dass aus den Elementen des Grossen ein selbstständiges Ding und kein Grosses werde. Wer also behauptet, dass die Seele aus alledem bestehe, für den ergeben sich diese und andere ähnliche Folgen. Auch ist es verkehrt, zu sagen, dass das Gleiche von dem Gleichen nichts erleide, aber dass das Gleiche dennoch das Gleiche wahrnehme, und dass das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde. Sie selbst setzen das Wahrnehmen als ein Leiden und Bewegtwerden, und ähnlich verhält es sich auch mit dem Denken und Erkennen. Diese Darlegung zeigt, zu wie vielen Bedenken und Schwierigkeiten es führt, wenn man mit Empedokles behauptet, dass durch körperliche Elemente und zwar jedes durch sein gleiches erkannt werde.[67]) Alle Theile des Körpers

---

[66]) Das Gute besteht nach A. in der Mitte zwischen den Extremen; es ist also ebenfalls ein Verhältniss und deshalb auch sein Gegentheil, das Schlechte, ein solches.

[67]) Der in der voraristotelischen Philosophie der Griechen beinahe allgemein anerkannte Satz, dass das Erkennen von Etwas nur durch Gleiches geschehen könne, wird hier von A. in seiner beliebten indirekten Weise ausführlich widerlegt, und diese Widerlegung ist hier verständlicher und schlagender als in vielen anderen Fällen. Dennoch hat A. über diese Einzelheiten, die er angreift,

der lebendigen Wesen, die nur einfach aus Erde bestehen, wie die Knochen, die Sehnen, die Haare, haben doch keine

---

den tieferen Sinn dieses Gedankens übersehen. Es kommt in der Entwickelung der Philosophie meist vor, dass ein wahres und bedeutendes Prinzip zunächst in mangelhafter Weise erfasst und ausgedrückt wird. So ist dies auch hier der Fall, und anstatt diese mangelhafte Schale zu beseitigen und die Wahrheit rein herauszuschälen, hängt sich A. nur an die Fehler der Schale, unbekümmert um den inneren Kern. Das, was jenen Männern, die diesen Satz aufstellten, vorschwebte, war jene grosse Frage nach der Möglichkeit des Wissens. In dem wahren Wissen liegt die Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande; dies ist noch heute die beste Definition der Wahrheit. Was heisst aber Uebereinstimmung? Offenbar ist damit gesagt, dass das Wissen in einer Rücksicht gleich sei mit dem Gegenstande, und in anderer ungleich. Wäre es nur gleich, so wären sie beide identisch, es verschwände der Gegensatz von Sein und Wissen selbst für die einzelnen Dinge, wie für den Stein, den Baum, den Ochsen u. s. w.; wären sie ganz ungleich, so wären sie einander unerreichbar, man könnte von keiner Uebereinstimmung beider sprechen. Hegel hilft sich deshalb damit, dass er das Wissen und Sein zugleich als identisch und verschieden setzt; allein dies ist ein grober Widerspruch, mit dem man nicht weiter kommt, und der deshalb auch im Fortgange des Systems überall wieder bei Seite gelassen wird, wo es nicht gerade passt, eine Schwierigkeit durch diesen Widerspruch zu verdecken. Der Realismus sucht die Lösung in anderer Weise. Danach ist der Inhalt des Gegenstandes und seiner wahren Vorstellung der gleiche, und das, was beide unterscheidet, kann als die Form bezeichnet werden; im Gegenstande ist der Inhalt in der Seinsform, in seiner Vorstellung in der Wissensform. Nimmt man den Inhalt ohne diese Unterschiede, so ist er in beiden identisch; nimmt man die unterschiedenen Formen ohne den Inhalt, so sind sie einander unerreichbar, sie sind der reine Unterschied, und deshalb ist die Seinsform nicht wissbar, und die Wissensform kann nie eine seiende Natur haben. Das Wahrnehmen in seinen beiden Arten (Sinnes- und Selbst-Wahrnehmung) ist der

Wahrnehmung, nicht einmal von dem ihnen Gleichen, und doch müssten sie sie haben. Auch würde jedes der ein-

---

Vorgang, vermittelst welchem der Inhalt aus der Seinsform in die Wissensform überfliesst; weil dieser Inhalt identisch ist, so liegt darin jenes Verschmelzen des Wissens mit dem Gegenstande, was in jedem Wahrnehmen enthalten ist und seinen unerschöpflichen Reiz ausmacht. Das Nähere ist B. I., 67 nachzusehen. Diese Ansicht des Realismus ist allerdings auch nur eine Hypothese; der Vorgang selbst ist für unsere Wahrnehmung unerreichbar; allein diese Ansicht ist vielleicht mehr wie irgend eine andere geeignet, die hier sich aufthürmenden Schwierigkeiten so weit zu lösen, als es die besondere Natur dieser Frage gestattet.

Diese Frage war es offenbar, die auch jene alten griechischen Philosophen beschäftigte, und die sie durch die abstrakte Gleichheit zwischen Sein und Wissen zu lösen suchten. Es ist dies ganz im Geiste der griechischen Philosophie, die immer dahin neigte, anstatt eine eindringende Untersuchung des Thatbestandes durch sorgsame Beobachtungen vorhergehen zu lassen, den Knoten durch ein abstraktes, meist den Beziehungsformen entlehntes Prinzip, zu zerhauen, und sich um das Einzelne nicht viel zu kümmern. A. holt nun hier dieses Einzelne hervor und zeigt, wie wenig damit dieses Prinzip sich verträgt. Allein er hätte besser gethan, die tiefe, darin enthaltene Wahrheit von der groben Schale zu reinigen, die sie allerdings entstellt. Diese Wahrheit liegt in dem Gedanken, dass zwischen Wissen und Sein eine Gleichheit bestehen müsse, wenn die Wahrheit möglich sein solle. Alle Welt hatte zwar diese Gleichheit als eine Uebereinstimmung anerkannt; allein die Philosophie konnte sich damit nicht begnügen; sie hatte tiefer einzudringen, und hier geriethen jene Männer auf den Abweg. Anstatt die Gleichheit auf den Inhalt zu beschränken und dabei den Unterschied der *Form* des Seins und Wissens stehen zu lassen, machten sie das Wissen zu einem *durchaus* Gleichen mit dem Sein, und da alles Seiende aus Elementen besteht, so bestand auch die wissende Seele für sie aus denselben Elementen, und diese Gleichheit vermittelte das Wissen um den Gegenstand. Man sieht, dass dadurch das Wissen

zelnen Elemente mehr Nicht-Wissen als Wissen haben; denn jedes erkennt dann nur seines Gleichen und wird

---

vielmehr zerstört als erhalten wird; es wird, nach Art des modernen Materialismus, in ein Seiendes umgewandelt. Beide Auffassungen leiden an demselben Fehler, dass sie das Wissen vernichten, während doch dasselbe in seinem Unterschied von dem Gegenstande und in seiner Eigenthümlichkeit in jeder Seele unvertilgbar vorhanden ist. Soll aber bei dieser Auffassung das Wissen bestehen bleiben, so ist damit die Erkenntniss seiner Natur nicht gefördert; das Wissen bleibt dann nach wie vor unerklärt; es ist nur etwas weiter hinter die in die Seele mit aufgenommenen Elemente zurückgeschoben, aber die Verbindung beider bleibt so unerklärt wie zuvor. Dieses Alles gilt gegen diesen Satz der Griechen so genau wie gegen den des modernen Materialismus. — Trotzdem ist dieser erste Versuch, dieser grossen Frage näher zu treten, schon an sich von hoher Bedeutung, und A. hätte dies mehr hervorheben sollen. Wie er selbst diese Frage löst, wird sich später zeigen. Seine Angriffe gegen jenen Satz sind übrigens zum Theil sophistisch.

Wenn er rügt, dass die einzelnen Dinge mehr seien als blosse Haufen von Elementen; dass auch ein festes Verhältniss derselben dazu gehöre, so hätten ihm seine Gegner erwidern können, dass „Verhältniss", „Ordnung" nach des A. eigener Ansicht zu den Beziehungen (πρός τι) gehören, welchen kein Sein zukommt. Deshalb verlegte auch Kant die Verbindung und Einheit des Mannichfaltigen der Wahrnehmung nur in die Seele; sie ist nach ihm ein Akt der Seele und keine dem Gegenstand anhaftende Bestimmung.

Sein Einwurf mit den Kategorien erledigt sich dadurch, dass die selbstständigen Dinge (οὐσίαι) nicht spezifisch von den anderen Kategorien verschieden sind, sondern nur die Verbindungen dieser darstellen; das Wesen des einzelnen Gegenstandes liegt eben nur in der Einheit seiner Eigenschaften. (B. I., 48.)

Sein Einwurf, dass die Gegner das Wahrnehmen auch als ein Erleiden auffassen, trifft den Satz selbst nicht, welcher nur die Gleichheit betont, aber im Uebrigen den Vorgang unbestimmt lässt.

Vieles, nämlich alles Andere, nicht wissen. [68]) Für Empedokles ergiebt sich aus dem, was er sagt, noch, dass sein Gott der Unwissendste ist; denn er allein kennt eines der Elemente, den Streit [69]) nicht, während die sterblichen Wesen alle Elemente kennen, da jedes derselben aus allen besteht. Ueberhaupt entsteht dann die Frage, weshalb nicht alle Dinge eine Seele haben, da sie alle entweder ein Element sind oder aus einem Element oder aus mehreren oder aus allen entstanden sind; nothwendig muss dann jedes Ding etwas oder Alles kennen. [70])

Auch fragt sich dann, was das ist, welches das Ding zu einem macht? Denn die Elemente gleichen nur dem Stoffe, während das Zusammenhaltende, was es auch sei, das Vornehmste ist; etwas Besseres und Vornehmeres als die Seele kann es aber nicht geben, und am wenigsten ein Besseres als die Vernunft, denn mit gutem Grunde muss diese in der Natur überhaupt als das Vornehmste und Erste gelten, während die Elemente nur das Erste von den einzelnen Dingen sind. [71]) Sowohl Die, welche

---

So zeigen sich selbst die Angriffe des A. gegen diesen Satz, trotzdem dass er falsch ist, als unbegründet.

[68]) Auch dieser Einwurf scheint nicht begründet; die Gegner sagen nicht, dass jedes Element als solches auch die Erkenntniss seines Gleichen habe, sondern nur, dass zur Erkenntniss das Dasein des gleichen Elementes in der Seele gehöre; diese Gleichheit gilt nur als Bedingung der Erkenntniss, aber soll sie nicht schon selbst sein.

[69]) Der Streit und die Freundschaft sind die beiden bewegenden Anfänge, aus denen nach Empedokles die Welt hervorgegangen ist.

[70]) Auch dieser Einwurf beruht auf der in Erl. 68 gerügten Entstellung der Meinung der Gegner.

[71]) Es ist dies der bereits Erl. 67 u. 68 erörterte Einwurf. Zu seiner vollen Begründung hätte gehört, dass A. diese Einheit des Gegenstandes als eine seiende, dem Gegenstand selbst einwohnende Bestimmung dargelegt hätte; wird aber diese Einheit nur von der Vernunft hinzugefügt, wie es nach dieser Stelle die Ansicht des A. zu sein scheint, so passt der Einwurf nicht, denn dann gehört diese Einheit nicht zu der Erkenntniss des Gegenstandes,

die Seele aus den Elementen entstehen lassen, weil sie die Dinge wahrnimmt und erkennt, als Die, welche die Seele für das Beweglichste erklären, umfassen damit nicht alle Seelen; denn nicht Alles, was wahrnimmt, kann sich auch bewegen; vielmehr scheinen manche Thiere ihren Ort nicht verlassen zu können, obgleich die Seele nur diese Art der Bewegung an dem lebenden Wesen bewirkt. Dies trifft auch Die, welche die Vernunft und das Wahrnehmen aus den Elementen entstehen lassen, da auch die Pflanzen leben, obgleich sie weder wahrnehmen noch sich bewegen, und viele Thiere keinen Verstand besitzen. Aber selbst wenn dies zugegeben und die Vernunft wie das Wahrnehmen zu einem Theil der Seele gemacht wird, würde auch dann diese Ansicht nicht allgemein für alle Seelen, noch für alle ihre Theile gelten. [72]) Derselbe Einwand trifft die Erzählung in den sogenannten Orphischen Gedichten, wo es heisst, die Seele sei aus dem All, von den Winden geführt, bei dem Athemholen eingedrungen. Allein bei den Pflanzen und einigen Thierarten war dies nicht möglich, weil sie nicht athmen, und dies hatte jene Erzählung übersehen. Wenn man ferner die Seele aus den Elementen bilden will, so braucht sie doch nicht aus allen zu bestehen; denn von dem einander Entgegengesetzten vermag schon das Eine sich selbst und auch sein Gegentheil zu erkennen. So erkennen wir mittelst des Geraden sowohl dieses als auch das Krumme; der Anhalt für Beides

---

sondern zu den eigenen Zuthaten der Seele. Indess hat A. diese Gedanken Kant's wohl niemals bis zu dieser Schärfe verfolgt.

[72]) Die Darstellung dieses Einwurfes ist nicht gut. Der Gedanke des A. ist: Viele Thiere haben das Wahrnehmen, aber können sich nicht bewegen; andere haben Bewegung und besitzen, wenn auch einzelne Sinne, doch keinen Verstand. Selbst die Pflanzen haben die gleichen Elemente wie Anderes und nehmen doch nicht wahr. Deshalb ist jede Definition der Seele, welche ihr Wesen in das Wahrnehmen oder in das Bewegen oder in Beides zugleich setzt, ungenügend; denn für jede dieser drei Definitionen giebt die Erfahrung Fälle an die Hand, wo eine Seele besteht, die nicht darunter passt.

ist das Richtscheit, während das Krumme weder sich noch das Gerade beurtheilen kann. [73])

Manche sagen, dass die Seele in das Weltall gemischt sei; daher rührt wahrscheinlich auch die Meinung des Thales, dass die Welt voll Götter sei; doch führt dies zu mancherlei Bedenken. Man kann dann fragen, weshalb die in der Luft oder die in dem Feuer enthaltene Seele kein Thier hervorbringe, sondern nur die in den Mischungen [74]) befindliche Seele, obgleich doch die Seele in jenen als die bessere erscheint; auch könnte man vielleicht fragen, weshalb die in der Luft befindliche Seele besser und unsterblicher sein soll, als die Seele in den lebenden Geschöpfen. Beides erscheint verkehrt und widersinnig; denn widersinnig ist es, das Feuer und die Luft zu Thieren zu machen, und verkehrt wäre es, sie, wenn ihnen

---

[73]) Dies ist ein Beispiel zu dem in der Vorrede von B. XXXVIII erwähnten Missbrauch, der mit den Beziehungsformen behufs Erkenntniss des Seienden getrieben wird. Wenn ich das Begriffliche eines Gegenstandes kenne, so habe ich damit auch von selbst das Wissen, dass Anderes nicht dieses Begriffliche ist; es ist dies nur ein anderer Ausdruck dafür, dass etwas nicht gleichzeitig diese Bestimmung und auch nicht-diese Bestimmung enthalte. Allein dieses Wissen ist keine Erkenntniss des Anderen, nach seinem bejahenden Inhalte; es ist nur die hohle, für alles Andere wiederkehrende gleiche Verneinung. Dies gilt schon für die konträren Gegensätze. Vermittelst der Kenntniss des Geraden und des es darstellenden Richtscheits kann ich wohl das Krumme als das Nicht-Gerade erkennen, aber die Natur des Krummen selbst bleibt mir dabei nach wie vor unbekannt; ich habe damit noch keine Erkenntniss, ob es ein Kreis, eine Ellipse, eine Schneckenlinie oder was sonst ist, und doch besteht gerade darin die Erkenntniss des Krummen.

Von solchem Missbrauch der Beziehungsformen zur Erkenntniss des Seienden wimmelt die Philosophie der Griechen und auch die des A. Aus ihm hat sich vorzüglich die Meinung gebildet, dass man das Seiende auch durch reines Denken allein erkennen könne.

[74]) Nämlich in den Mischungen der Elemente, wie sie der Körper der Thiere zeigt.

eine Seele einwohnt, nicht als Thiere gelten zu lassen. [75]) Man nahm wohl in jenen Elementen eine Seele an, weil das Ganze von gleicher Beschaffenheit mit seinen Theilen sei; aber dann hätten sie auch sagen müssen, dass die Seele mit den Theilen gleichartig sei, wenn durch die Aufnahme von dem, was die Thiere umgiebt, diese beseelt werden sollen. Wenn aber die Luft für sich allein gleichartig, die Seele aber ungleichartig ist, so wird offenbar ein Theil von ihr bestehen, und ein anderer Theil nicht bestehen. Also muss die Seele entweder gleichartig sein oder sie kann nicht in jedem Theile des Alls enthalten sein. [76]) Aus dem Gesagten erhellt also, dass der Seele das Erkennen nicht deshalb einwohnt, weil sie aus den Elementen besteht, und ebensowenig ist die Behauptung, dass sie sich bewege, übereinstimmend und wahr.

Wenn nun in der Seele das Erkennen und das Wahrnehmen und das Meinen, ferner der Eifer und das Wollen und überhaupt die Begierden enthalten sind, und wenn bei den lebendigen Wesen ihre Ortsbewegung und ebenso

---

[75]) Auch hier ficht A. gegen Windmühlen. Wenn seine Gegner alle Dinge für beseelt annehmen, so folgt daraus noch nicht, dass sie sie alle zu Thieren machen; sondern nur, dass das Beseelte über das Thierreich hinausgeht; ebenso wenig ist damit behauptet, dass die Seele der Elemente, z. B. der Luft, besser sei als die der Thiere. Man könnte höchstens sagen, die Seele der Elemente ist unsterblich, weil das Element ewig ist und nicht vergänglich wie der Thierkörper; allein auch aus dieser Unsterblichkeit folgt keine höhere und bessere Beschaffenheit der Seele. Dieser Gedanke der Allbeseelung ist auch in der modernen Philosophie öfters aufgenommen worden; insbesondere von Fechner in seiner Zend-Avesta. Leipzig, 1854.

[76]) Auch hier ist der Sinn durch die schwerfällige Darstellung verdunkelt. A. will sagen: Wenn die Seele des Menschen durch Aufnahme der beseelten Elemente der Luft (des Umgebenden) entstehen soll, so müsste, da die Luft gleichartig ist, auch die Seele des Menschen gleichartig sein. Dies ist aber nicht der Fall, und folglich könnte das von der Seele der Luft Abweichende in der Menschenseele keinen Bestand haben.

das Wachsen, die Blüthe und das Wiederabnehmen von der Seele kommt, so fragt sich, ob jede dieser Bestimmungen in der ganzen Seele ist, und ob man mit der ganzen Seele denkt, wahrnimmt und alles Andere thut und leidet, oder ob jedes Einzelne davon durch besondere Theile derselben geschieht? Und ob das Leben nur in einem dieser Theile oder in mehreren, oder in allen enthalten ist; oder ob eine andere Ursache dafür besteht? Manche [77]) nehmen solche Theile in der Seele an und lassen sie mit dem einen Theile denken, mit dem andern begehren. Was hält aber dann die Seele zusammen, wenn sie von Natur aus Theilen besteht? Sicher nicht der Körper; eher hält umgekehrt die Seele den Körper zusammen; denn mit ihrem Austritt zerstäubt und verwest er. Wenn also ein Anderes die Einheit bewirkt, so würde dies Andere vor Allem die Seele sein, und man müsste dann von Neuem untersuchen, ob dies Andere einfach oder zusammengesetzt sei. Denn sollte es einfach sein, so konnte ja schon die Seele selbst einfach sein; wäre es aber zusammengesetzt, so müsste man wieder nach einem Anderen fragen, was es zusammenhält, und dies nähme kein Ende. [78])

Auch erhöben sich dann mancherlei Bedenken darüber, welches Vermögen jeder ihrer Theile über den Körper hätte? Hält die ganze Seele den ganzen Körper zusammen, so gebührt es sich, dass auch jeder ihrer Theile

---

[77]) So Plato im Timäos.

[78]) A. berührt hier die grosse Frage nach der Einheit der Seele. Die Beobachtung zeigt einen mannichfachen Inhalt und verschiedene Vermögen in der Seele; aber daneben hat man auch in seinem Ich das Wissen ihrer Einheit. Ist diese Einheit mit jenen Unterschieden vereinbar? sind jene Unterschiede selbstständig oder wenn nicht, worin liegt ihr Unterschied und worin ihre Einheit mit den übrigen? A. lässt diese Fragen hier noch unbeantwortet und bemerkt nur das Eine, dass dieses Einende nicht als etwas Anderes neben oder hinter der Seele gesucht werden dürfe, weil es zu einer unendlichen Reihe führe. A. nimmt die Frage später wieder auf, und bis dahin bleibt die Prüfung vorbehalten.

einen Theil des Körpers zusammenhalte.[79]) Dies scheint aber unmöglich, denn man kann sich kaum vorstellen, welchen Theil die Vernunft und wie sie ihn zusammenhalten soll. Auch leben die Pflanzen selbst nach ihrer Theilung fort und auch von den Thieren einige Arten der Insekten, gleich als hätten auch die Theile der Art nach, wenn auch nicht der Zahl nach dieselbe Seele;[80]) denn jeder Theil zeigt eine Zeit lang Wahrnehmung und Ortsbewegung, und wenn dies nicht fortdauert, so kann dies nicht auffallen, da diesen Theilen die Organe zur Erhaltung ihrer Natur fehlen. Trotzdem enthält jeder dieser Theile alle Theile der Seele; sie sind gleichartig unter einander und mit der ganzen Seele; und zwar unter einander, als wären sie nicht trennbar, und mit der ganzen Seele, als ob sie theilbar wäre.[81]) Auch der Anfang in den Pflanzen scheint eine Art Seele zu sein; diese allein ist den Thieren und Pflanzen gemeinsam, und sie kann

---

[79]) Diese Folgerung ist keineswegs selbstverständlich; nur wenn man neben den Theilen der Seele auch annimmt, dass diese Theile in verschiedenen Theilen des Körpers wohnen, würde allenfalls diese Folgerung gerechtfertigt sein; allein dies haben die Gegner nicht behauptet.

[80]) Diese schwerfällige Ausdrucksweise kehrt bei A. häufig wieder; jetzt sagt man kürzer: „gleich als hätte jeder Theil eine besondere Seele von gleicher Art."

[81]) Auch diese Ausdrucksweise ist dunkel. A. meint: die Seelen dieser einzelnen Stücke einer getheilten Pflanze oder eines getheilten Thieres sind unter einander und mit der Seele des früheren Ganzen gleichartig; (weil sie nämlich alle ein Wahrnehmen und Bewegen zeigen) so dass man meinen möchte, die ganze Seele sei theilbar in Theile gleicher Art, und die Seelen der Theile seien dabei nicht trennbar von ihren körperlichen Theilen (wie es auch die ganze Seele mit Ausnahme der Vernunft nicht von dem ganzen Körper ist). A. deutet damit an, dass in diesen beiden Sätzen eine Art Widerspruch enthalten sei; denn die Theilbarkeit der Seele verlangt eine Trennbarkeit derselben, und umgekehrt zeigen ihre getrennten Stücke wieder die gleiche Natur wie die ganze, d. h. die Untrennbarkeit von dem Körper.

getrennt von dem wahrnehmenden Anfang bestehen, dagegen kann das Wahrnehmen nicht ohne sie bestehen.[82])

---

82) Indem A. die organischen Kräfte des Körpers (το θρεπτικον) zur Seele rechnet, ist er genöthigt, diesen Theil der Seele auch den Pflanzen zuzusprechen. Diese ernährende Seele ist auch in jeder höher entwickelten Seele nach A. unentbehrlich; dagegen kann die ernährende ohne die höheren Theile, wie Wahrnehmen, Einbildungskraft, Begehren, Vernunft bestehen.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

So viel über die von früheren Philosophen aufgestellten Ansichten in Betreff der Seele. Ich werde nun gleichsam von vorn beginnen und zu bestimmen versuchen, was die Seele ist, und welcher Begriff von ihr alle Arten derselben umfasst. Eine Gattung des Seienden bilden die selbstständigen Dinge; von diesen besteht etwas als Stoff, welcher an sich noch kein bestimmtes Dieses ist, und ein Anderes als Gestalt oder Form, wodurch das Einzelne seine Bestimmtheit erhält; das Dritte ist das aus diesen beiden bestehende Ding.[83]) Der Stoff ist Vermögen, die

[83]) Für die tiefer eingehende Erläuterung und Kritik dieser Begriffe muss auf die Erl. 20 zur Metaphysik verwiesen werden. Unter *οὐσια (substantia, essentia)* versteht A. in der Regel das einzelne, für sich bestehende Ding; sein Gegensatz sind die Eigenschaften, welche nach A. nicht selbstständig und für sich bestehen können. Die *οὐσια* erhielt aber im Fortgange der philosophischen Untersuchung zwei Modifikationen: einmal trat das Selbstständige überwiegend hervor, was gegenüber dem Unselbstständigen sich zur Hauptsache, d. h. zum Wesen erhebt. Deshalb bezeichnet *οὐσια* nun die einzelne Sache nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit, sondern nur das Wesentliche derselben. In Folge dessen nennt A. in seiner Schrift über die Kategorien auch die Arten und Gattungen der Dinge *οὐσιαι*; das Einzelne, was der *οὐσια* anhaftet, ist hier zurückgetreten gegen das Wesen, was in der Art und Gattung seinen Ausdruck erhält. A. nennt diese Gattungen und Arten die zweiten *οὐσιαι*. In der anderen

Form vollendete Wirklichkeit, und zwar in zweifachem Sinne, entweder so wie die Wissenschaft oder so wie das

---

Modifikation des Begriffes tritt das Einzelsein überwiegend hervor; indem nicht die Arten und Gattungen als solche wirklich sind und für sich bestehen, sondern nur die einzelnen zur Gattung gehörenden Exemplare, bezeichnet die *οὐσια* das einzelne wirkliche Ding und bildet dann den Gegensatz zur Gattung, die dann nicht als *οὐσια* gilt.

Eine weitere Folge der ersten Modifikation ist, dass die *οὐσια* aus der Art zum Begriff wird (*οὐσια κατα λογον*); denn die Art ist zugleich der Begriff ihrer einzelnen Exemplare, und da der Begriff von dem Denken gebildet wird, wird die *οὐσια* damit zu dem gedachten Begriffe im Gegensatz zu dem seienden Stoffe. Ebenso erhält die zweite Modifikation, wo die Einzelheit betont ist, eine Fortbildung. Das einzelne Ding ist durchaus bestimmt, und diese Bestimmtheit liegt in seiner Form, nicht in seinem Stoffe, der als solcher zu sehr verschiedenen Dingen gestaltet werden kann. So nimmt die *οὐσια*, als die Betonung des Einzelnen, den Begriff der Form (*ειδος*) in sich auf und bezeichnet dann die Form des einzelnen Dinges, vermöge deren es das ist, was es ist. Auch der Begriff hat diese bestimmende Kraft gegenüber der unbestimmten Gattung, und so fällt auch der *λογος* mit der Form zusammen, während die Gattung dem unbestimmten Stoffe gleicht.

So mannichfaltig sind die Bedeutungen der *οὐσια*. Man hat deshalb diesen Begriff oft sehr hoch erhoben und zu zu einer der wichtigsten philosophischen Kategorien gemacht; sein lateinischer Name *substantia* ist in allen Systemen zu finden, und bei Hegel ist er das dritte Wort in allen seinen Schriften. Allein wenn auch der Scharfsinn in der Aufsuchung dieser feinen Beziehungen und Verwandtschaften grosses Lob verdient, so ist doch die Benutzung eines so vieldeutigen Wortes zum philosophischen Kunstausdruck höchlich zu tadeln, da in vielen Fällen die Bestimmtheit des Gedankens darunter leidet, und der Leser in Ungewissheit bleibt, welche von den vielen Bedeutungen er in dem einzelnen Falle zu wählen habe. Aber gerade diese Zweideutigkeit, dieses Schwanken zwischen Sein und Wissen, was in dieser *οὐσια* wie in der *ειδος* und dem *λογος* bei A. liegt, ist das, was diese Aus-

gegenwärtige Wissen.[84]) Die Körper und namentlich die Naturkörper scheinen am meisten selbstständig zu sein;

---

drücke für Hegel so genehm gemacht hat, bei dem dasselbe Schwanken besteht. Kein Wort ist deshalb mehr wie Substanz geeignet, die Schwierigkeiten einer Sache zu verhüllen und über die Zweifel mit der Phrase hinwegzuhelfen; man bietet ein vieldeutiges Wort, und der Leser nimmt es respektvoll an, da doch in seinen vielen Windungen sicher die Wahrheit irgendwo stecken muss.

Hiernach wird diese Stelle des A. verständlich sein; A. setzt hier die οὐσια als eine Gattung des Seienden den Eigenschaften als einer anderen Gattung gegenüber, und die οὐσια selbst sondert er in Stoff und Form; aus beider Verbindung entsteht das einzelne bestimmte Ding (συνολον).

[84]) Auch für die bei A. so wichtigen Begriffe von Vermögen und Wirklicheit muss auf die Erl. 460, 781 zur Metaphysik verwiesen werden. Das Nöthigste erhellt schon aus der vorstehenden Erl. 83. Der Stoff ist in einer Beziehung zwar das erste Wirkliche, weil alle Dinge aus ihm bestehen und die Elemente den geformten Dingen vorgehen; allein gegenüber den einzelnen bestimmten Dingen erscheint der Stoff nur als die Möglichkeit dieser Dinge; sie können nur aus ihm werden; und es kann das Entgegengesetzte aus demselben Stoffe werden; der Stoff besteht auch nirgends für sich; wirklich vorhanden ist nur das einzelne geformte Ding; deshalb ist der Stoff dieses Ding nur „dem Vermögen nach“, und die Wirklichkeit liegt in der Form, welche den Stoff zu dem bestimmten Dinge macht. Die Mängel dieser Aristotelischen Begriffe sind in M. Erl. 460, 812 dargelegt worden und dort nachzusehen. Eine Folge dieser Mängel ist, dass A. genöthigt ist, den Begriff der Form wieder zu spalten und in zwei verschiedene aufzulösen. Die Form als Wirklichkeit oder Wirksamkeit (ἐνεργεια) ist nämlich nicht immer wirksam; sie ruht mitunter und wirkt nur zu Zeiten; so wiederholt sich bei ihr die Unterscheidung in Vermögen und Wirklichkeit; als blosse Kraft in Ruhe, wie sie z. B. der Baumeister in seiner Wissenschaft besitzt, ist sie nur Vermögen; wenn er aber die Gesetze und Begriffe seiner Wissenschaft behufs eines Hausbaues wirklich durchdenkt und in seinem gegenwärtigen Wissen hat, ist sie erst

denn sie sind die Anfänge von den übrigen. Von den Naturkörpern ist ein Theil lebendig, ein Theil nicht. Leben nenne ich die Ernährung und das Wachsen und Abnehmen eines Dinges durch sich selbst; jeder lebendige Naturkörper ist deshalb ein selbstständiger und ein so gleichsam zusammengesetzter Körper.[85]) Als ein solcher Körper, der Leben hat, ist dieser Körper sonach nicht die Seele; denn der Körper wird nicht von etwas Unterliegendem ausgesagt,[86]) sondern ist selbst eine Art Unterliegendes und ein Stoff. Deshalb muss die Seele als die

---

volle Wirklichkeit. Die Wissenschaft und das gegenwärtige Wissen sind hier als Beispiele in diesem Sinne zu nehmen. A. liebt es gern, die Definition sich durch die Benutzung von Beispielen zu ersparen. Der künstliche Brückenbau zwischen Sein und der blossen Beziehung des Möglichen geht aber bei A. noch weiter. Zwischen das Vermögen und die erste oder niedere Wirklichkeit (der Kraft in Ruhe) schiebt A. noch die Fähigkeit (ἕξις) ein, die mehr als Vermögen und weniger als die beginnende Wirklichkeit ist. — Auch noch in einer anderen Hinsicht wird die Wirklichkeit gespalten; in ἐντελεχεια und ἐνεργεια. Meist braucht A. beide Worte synonym; allein bei sorgfältigem Ausdruck unterscheiden sich beide, wie die vollendete Wirklichkeit und die Wirksamkeit. Letztere bezeichnet das Wirken, die Thätigkeit selbst, welche den Stoff zu seinem Ziele oder zu seiner Gestaltung als bestimmter Sache führt; ersteres bezeichnet dieses Ziel selbst, die erreichte Vollendung und Wirklichkeit, welche am Ende der Wirksamkeit erreicht ist. Die ἐντελεχεια ist το ειναι εν τῳ το τελος ἐχειν; das Wort ist aus dem Adjektiv ἐντελεχης gebildet. In dieser Auffassung sind ἐντελεχεια und ἐνεργεια leicht zu unterscheidende Begriffe; während bis zu **Trendelenburg**, der für die Feststellung derselben grosse Verdienste hat, man sich vergeblich um eine klare Unterscheidung gemüht hat.

[85]) Nämlich aus Stoff und Form zusammengesetzt; aber nur gleichsam, weil die Verbindung beider in den natürlichen Dingen viel inniger ist als eine blos mechanische Zusammenstellung (συνθεσις).

[86]) D. h. er ist kein blosses Prädikat, keine blosse Eigenschaft.

Form eines Naturkörpers, der das Vermögen zum Leben hat, ein Selbstständiges sein. Das Selbstständige ist aber die vollendete Wirklichkeit; mithin ist die Seele die vollendete Wirklichkeit eines solchen Körpers. Diese Wirklichkeit hat aber eine zweifache Bedeutung: eine so wie die Wissenschaft, eine andere so wie das gegenwärtige Wissen; und hier ist die Seele offenbar eine Wirklichkeit wie die Wissenschaft; denn in dem Sein der Seele ist das Schlafen und Wachen enthalten, und das Wachen gleicht dem gegenwärtigen Wissen, der Schlaf aber der blossen Fähigkeit und dem Nicht-wirksam-sein.[87]) Die Wissenschaft ist dem Werden nach bei einer Sache das Frühere.[88]) Daher ist die Seele die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebendigen Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat.[89]) Auch die Bestandtheile

---

[87]) Diese Sätze werden nach dem in Erl. 83 und 84 Gesagten nunmehr verständlich sein. A. kann der Seele nur den niederen Grad der Wirklichkeit zusprechen, weil sie nicht immer wacht, wo allein sie in voller Wirklichkeit ist, gleich dem gegenwärtigen Wissen; im Schlafe sinkt ihre Wirklichkeit zu dem niederen Grade einer blossen Wissenschaft oder einer Fähigkeit, wirklich zu wissen, herab. Indem A. einen Begriff der Seele sucht, der für jede Seele und jeden ihrer Zustände passt, kann er nur diesen niederen Grad der Wirklichkeit in ihren Begriff aufnehmen.

[88]) D. h. ich kann die Begriffe und den Inhalt einer Wissenschaft nicht im wirklichen und gegenwärtigen Wissen haben, wenn ich die Wissenschaft nicht vorher erlernt und sie als eine ruhende Kraft in mir trage, die folglich ihrer Aeusserung vorhergeht.

[89]) Dies ist des A. weltberühmte Definition der Seele, deren tiefe Weisheit von jeher zahlreiche Bewunderer gefunden hat. Näher betrachtet, dürfte manches Bedenken dagegen hervortreten. A. macht hier die Seele zur Wirklichkeit des Leibes. Er verweist also wegen des Inhaltes seines Begriffes auf den Inhalt des Leibes; das Wirkliche soll seinem Inhalte nach aus dem Möglichen erkannt werden. Allein in M., Buch 9, Kap. 8 sagt A. ausdrücklich: „Der Begriff und das Wissen des Wirklichen muss dem Begriff und dem Wissen seines Möglichen vorangehen,“

der Pflanzen sind Organe, aber nur durchaus einfache; so ist das Blatt nur die Hülle der Schale, und die Schale die Hülle der Frucht, und die Wurzeln gleichen dem Munde,

---

(man sehe M., Erl. 823), und mit Recht; denn das Mögliche ist nur ein Gedachtes, eine Beziehungsform, die nur aus dem Seienden ihren Inhalt empfangen kann. Wenn also nach A. das Mögliche und das Wirkliche in ihrem Inhalte sich gleich sind und nur durch die Form des Denkens oder Seins dieses Inhaltes sich unterscheiden, so erhellt, dass diese Definition den Begriff der Seele eher verwirrt als aufklärt; denn wie soll der Inhalt des Leibes zu einem Seelischen werden, und wie soll man die Zustände der Seele, ihr Wissen, Denken, Begehren, ihre Freude oder Trauer, in dem Körper suchen. Vielmehr sind die Zustände des Körpers und der Seele so gänzlich verschieden, dass ihr Unterschied ein ganz anderer ist als der zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; er trifft ihren Inhalt und nicht ihren blossen Gegensatz als Beziehungsformen.

Diese Bedenken liegen so auf der Hand, dass man ihr Uebersehen unmöglich bei A. voraussetzen kann. Und in der That löst sich das Räthsel, wenn man zu dem Eingange des Kapitels zurückblickt, wo A. nur noch einen solchen Begriff der Seele sucht, der für jede Seele (πασῆς ψυχῆς) gilt. Nun gehört nach A. auch die den Körper ernährende Kraft (θρεπτικον) zur Seele, und diese Seele haben auch die Pflanzen, denen aber die höheren Thätigkeiten der Seele abgehen. Wenn also A. hier noch einen Begriff der Seele sucht, der auch für die Pflanzen passt, so erhellt, dass seine Definition gar keine Definition der Seele in dem modernen Sinne ist, sondern nur eine Definition der sogenannten organischen Kraft, welche das Wachsthum, die Ernährung und das Absterben des Körpers bei Thieren wie bei Pflanzen bewirkt. Nach heutigen Begriffen gehört also diese Definition nicht in die Psychologie, sondern in die Physiologie. Auf diesem Standpunkt fallen nun auch sofort alle die Einwürfe, welche oben gegen diese Definition als Definition der Seele erhoben worden sind. Handelt es sich hier nur um die Kraft der organischen Körper, so bleibt die Definition zwar nichtssagend, aber sie ist doch nicht falsch, weil

da beide die Nahrung anziehen. Soll man daher einen Begriff der Seele aufstellen, der alle Arten derselben umfasst, würde es der sein, dass sie die erste [90]) vollendete Wirklichkeit eines organischen Naturkörpers ist. Deshalb darf man nicht fragen, ob Seele und Körper Eins sind, wie man ja auch bei dem Wachs und seiner Gestalt nicht danach fragt, noch überhaupt nach der Einheit des Stoffes einer Sache mit dem, welchem der Stoff zugehört; denn die Einheit und das Sein wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, von der die Wirklichkeit die vornehmste ist.[91])

---

sie dann nur eine Tautologie ist. Wer wollte bezweifeln, dass diese organische Kraft es ist, welche die zu einem solchen Körper geeigneten Stoffe verbindet, leitet, mischt und zu der Lebendigkeit und Gestaltung führt, wie der Organismus sie enthält; aber wer fühlt nicht auch, dass diese Definition nur Tautologie ist? Was man bei einer solchen organischen oder Lebenskraft wissen will, ist die nähere Entwickelung ihres Inhaltes, die Darlegung, wie eine solche Kraft in so mannichfacher Weise die Stoffe leiten, wie sie bestimmte Formen und Gestalten trotz aller Gegenkräfte festhalten, wie sie den Umständen sich zwar fügen, aber dabei doch ihr Wesen erhalten kann, wie sie selbst die unorganischen physischen und chemischen Kräfte der Stoffe überwinden kann u. s. w. Statt dessen sagt uns A.: „die Seele (organische Kraft) ist die Wirklichkeit des der Möglichkeit nach vorhandenen Organismus." — Wenn je ein Fall die Hohlheit dieser Kategorien von Vermögen und Wirklichkeit, welche bei A. eine so grosse Rolle spielen, darzulegen geeignet ist, so ist es der vorliegende.

[90]) Dieses „erste" bezieht sich auf die niedere Stufe der Wirklichkeit, wie sie auch im Schlafe noch besteht. Man sehe Erl. 87.

[91]) Durch seine Definition der Seele glaubt A. die Frage nach der Einheit zwischen Leib und Seele erledigt zu haben. Allerdings wäre dies der Fall, wenn beide sich nur wie Möglichkeit und Wirklichkeit ein und desselben Gegenstandes verhielten; denn da die Möglichkeit nur im Denken ist, so trifft diese Sonderung nicht den seienden Gegenstand, und in diesem besteht dann gar keine Zweiheit. Dies ist auch die Meinung des A.; allein

Hiermit habe ich im Allgemeinen das Was der Seele angegeben; sie ist ein Selbstständig-Seiendes dem Begriffe nach. Ein solches bildet das wesentliche Was eines Körpers, wie wenn ein Naturkörper ein Werkzeug, z. B. ein Beil ist. Das Beil-sein bildet dessen Wesen, und dies ist die Seele. Trennt man es, so ist der Körper kein Beil mehr, als höchstens nur dem Namen nach. Indess ist hier nur ein Beil vorhanden; allein die Seele ist nicht das wesentliche Was und der Begriff eines solchen Körpers, sondern eines Naturkörpers, der den Anfang der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat.[92])

Das Gesagte ist nun auch in Bezug auf die Theile zu erwägen. Wäre das Auge ein lebendiges Wesen, so würde das Sehen seine Seele sein, da dieses das begriffliche Sein des Auges ist, und das Auge wäre dann nur der

---

einmal beschränkt sich die Definition des A. nur auf die organische Kraft und nicht auf die höheren Zustände der Seele, über die A. sich noch gar nicht ausgesprochen hat und in Bezug auf welche er die Vernunft ausdrücklich von dem Körper sondert; sodann ist aber auch bei der organischen Kraft der Körper als Stoff mehr als blosse Möglichkeit; man kann allerdings im Denken den Stoff auf den aus ihm gebildeten Organismus beziehen und so den Stoff als die Möglichkeit dieses Organismus fassen; allein dies ist nur ein Beziehen im Denken, welches die seiende Natur des Stoffes als solchen nicht aufhebt, und bei dem deshalb nach wie vor die Frage bleibt, wie verbindet sich die organische Kraft mit diesem Stoff, und wie führt sie ihn über zu dem kunstvollen Bau eines organischen Körpers? Insbesondere entsteht dann die Frage, ob diese organische Kraft für sich besteht und sich nur mit dem Stoffe verbindet, wenn sie wirksam wird, oder ob sie immer an einen Stoff gebunden ist, wie die moderne Naturwissenschaft dies von den elementaren Kräften des Stoffes annimmt? Jede dieser Alternativen hat ihre Schwierigkeiten, und so zeigt sich auch diese Frage nach der Einheit der Kraft und des Stoffes im Organismus durch A. nicht im mindesten gefördert.

[92]) D. h. die wirkliche Form und das Wesen gegenüber dem das Lebendige nur dem Vermögen nach seienden Stoff. Man sehe Erl. 86.

Stoff des Sehens; fiele das Sehen weg, so wäre auch kein Auge vorhanden, ausgenommen nur dem Namen nach, wie man auch von Augen der Bildsäulen und von den gemalten spricht. Das für einen Theil Geltende muss auch von dem Ganzen des lebendigen Körpers gelten; denn so wie sich der Theil zum Theil verhält, so verhält sich das ganze Wahrnehmen zu dem ganzen wahrnehmungsfähigen Körper als solchem.[93]) Auch ist nicht das, was seine Seele verloren hat, das dem Vermögen nach Lebendige, sondern das, was sie hat;[94]) dagegen ist der Same und die Frucht ein solcher Körper dem Vermögen nach. So wie nun das Schneiden und das Stehen, so ist auch das Wachen die Wirklichkeit, und wie das Gesicht und die Fähigkeit des Organs besteht, so ist auch die Seele beschaffen; dagegen ist der Körper nur das dem Vermögen nach Seiende.[95]) So wie aber dort der Augapfel und

---

[93]) Der Ausdruck des Gedankens ist fehlerhaft; nicht „wie der Theil zum Theil", sondern wie die Wirksamkeit zur Fähigkeit bei einem Theile sich verhält, so verhält sich das ganze Wahrnehmen u. s. w.

[94]) A. will sagen: der Körper, den die Seele verlassen hat, ist nicht mehr ein solcher, der dem Vermögen nach das Lebendige ist, d. h. der wieder belebt werden kann, sondern nur der Körper, der die Seele hat, ist in Bezug auf das Lebendige ein solches Lebendige dem Vermögen nach. — A. wollte offenbar den gegen seine Definition nahe liegenden Einwand beseitigen, dass ein Todter, aus dem eben erst die Seele gewichen, sich wegen seiner vollen Entwicklung noch viel besser als die rohen Elemente zur Belebung eigne. Dann lag aber dem A. ob, die Gründe darzulegen, weshalb dies dennoch nicht geschehen könne. Statt einer Antwort hierauf erhält man aber nur die Wiederholung der Behauptung, dass der Todte nicht belebt werden könne. Diese Thatsache kennt Jeder; das, was man verlangt, ist ihre Erklärung, und diese bleibt A. schuldig. — Dergleichen gehört zu seiner Manier, schwierigen Fragen auszuweichen und die tiefere Ergründung bei Seite zu lassen.

[95]) A. will sagen: „so wie in dem Sinnesorgan eine niedere und eine höhere Wirklichkeit, z. B. die Fähigkeit zu sehen und auch das wirkliche Sehen enthalten ist, so

das Gesicht das Auge ist, so ist hier die Seele und der Körper das lebende Wesen. Hieraus ist klar, dass die Seele oder Theile von ihr, wenn sie nämlich von Natur aus Theilen besteht, von dem Körper nicht trennbar sind. Denn sie ist diese Wirklichkeit in Bezug auf einige ihrer Theile, und nichts steht dem entgegen, dass auch einige andere ihrer Theile nicht die Wirklichkeit eines Körpers sind. [96])

Noch steht aber nicht fest, ob die Seele die Wirklichkeit des Körpers in dem Sinne ist, wie der Schiffer bei dem Schiffe. So viel sei im Umrisse über die Seele bestimmt und entworfen.

Zweites Kapitel.

Da aus dem Unklaren, aber mehr in die Augen Fallenden das Klare und dem Begriffe nach Bekanntere wird, [97])

---

ist auch eine solche doppelte Wirklichkeit (Schlafen und Wachen) in der Seele, und diesen beiden Wirklichkeiten steht der Körper als das Vermögen gegenüber."

[96]) A. meint mit den letzten Worten die Vernunft der Seele. Diese ist nach A. nicht, wie die übrigen Theile der Seele, die Wirklichkeit des Leibes, sondern sie besteht für sich, ist trennbar und geht deshalb mit dem Tode nicht unter. Die Unsterblichkeit des Menschen bezieht sich nach A. nur auf diesen vernünftigen Theil seiner Seele; die übrigen Theile sind als blosse Verwirklichungen eines Möglichen (des Stoffes) von dem Leibe nicht trennbar und gehen deshalb mit dem Leibe unter. Der folgende Satz will sagen, dass diese Annahme in Betreff der Trennbarkeit der Vernunft noch nicht feststehe; A. behält sich dies zu Buch 3 vor. Das Beispiel mit dem Schiffe und Schiffer ist nämlich das einer trennbaren Verbindung.

[97]) A. unterscheidet das für uns Bekanntere von dem dem Begriffe oder der Natur nach Bekannteren; jenes ist das Einzelne und Wahrnehmbare, dies das Allgemeine, nur durch das Denken Erreichbare. Das Wissen des

so beginne ich die Betrachtung der Seele noch einmal auf diese Weise. Der bestimmende Begriff soll nämlich nicht blos angeben, dass etwas ist, wie die meisten Definitionen lauten, sondern er muss auch die Ursache enthalten und erkennen lassen. Jetzt verhält es sich mit den Formen der Definitionen wie mit den Schlussfolgerungen. Wenn man z. B. von der Quadratur sagt, sie sei die Gleichmachung einer rechtwinkeligen ungleichseitigen Figur zu einer rechtwinkeligen und gleichseitigen, so ist eine solche Definition nur eine Schlussfolge; sagt man aber, sie sei die Auffindung der mittleren Proportionallinie, so giebt man den Grund der Sache an.[98]) Ich habe nun im Beginne der Untersuchung gesagt, dass sich das Be-

---

Menschen beginnt mit dem Wahrnehmen des Einzelnen, und deshalb ist dies für uns oder der Zeit nach das Frühere; durch den Hinzutritt des Denkens erreicht er allmählich das Allgemeine; deshalb ist dies für uns das Spätere, allein der Natur und dem Begriffe nach das Frühere, weil nach A. der Begriff allein das Wirkliche ist, und der Begriff die Grundlage aller Erkenntniss ist.

A. liebt es, diesen Gedanken öfter anzubringen; heutzutage sagt man einfacher, dass die Wissenschaften und die Philosophie mit den Vorstellungen zu beginnen habe, welche aus dem täglichen Leben bekannt und geläufig sind, und dass sie von da aus allmählich zu ihren höheren Begriffen fortzuschreiten habe (B. I. 93).

[98]) Der Gedanke hier ist verständlich, nur die Vergleichung einer solchen Definition mit dem Schlusssatz eines Syllogismus erscheint sonderbar, da man meinen sollte, gerade solcher Schlusssatz enthalte durch die vorgehenden Prämissen auch zugleich den von A. hier verlangten Grund. Das Beispiel mit der Definition der Quadratur ist an sich verständlich; allein auch hier ersieht man nicht, weshalb die Definition, welche den vermittelnden Grund (die mittlere Proportionale) übergeht, dem Schlusssatze gleichen soll. Trendelenburg hat eine Erklärung versucht, die aber selbst schwer verständlich ist.

Der Vergleich kann nur da passen, wo der Obersatz des Schlusses ebenfalls keinen Grund enthält, und der Untersatz nur angiebt, dass ein Einzelnes oder Besonderes

seelte von dem Unbeseelten durch das Leben unterscheide. Leben hat indess mehrfache Bedeutungen, und man nennt schon dasjenige lebendig, in dem nur Eines, wie die Vernunft oder das Wahrnehmen oder die örtliche Bewegung und Ruhe oder die Veränderung in Bezug auf die Ernährung mit Wachsen und Abnehmen, besteht. Deshalb sagt man auch, dass die Pflanzen leben; sie zeigen ein Vermögen und einen Anfang in sich, durch den sie nach entgegengesetzten Richtungen zunehmen und abnehmen; sie wachsen nämlich nicht blos nach oben und etwa nach unten nicht, sondern sie wachsen nach beiden Richtungen und nach allen Seiten und nähren sich und wachsen bis ans Ende, so lange sie noch Nahrung zu sich nehmen können. Das Leben in dieser Bedeutung lässt sich von dem Leben in den anderen Bedeutungen trennen, aber letzteres kann bei den sterblichen Wesen nicht ohne jenes bestehen, wie dies sich aus den Pflanzen ergiebt, welchen keine andere Kraft der Seele innewohnt. [99])

---

unter den ersten Begriff des Obersatzes fällt; die Konklusion wiederholt dann auch nur den Obersatz, ohne die Verbindung seines Subjektes mit seinem Prädikat weiter zu rechtfertigen. Z. B.:

Alle Menschen sind sterblich;
Kinder sind Menschen,
Also sind die Kinder sterblich.

Hier hat die Konklusion eine formale Begründung; aber der materiale, in der Sache selbst enthaltene Grund, weshalb die Kinder und überhaupt die Menschen sterblich sind, fehlt. In diesem Sinne wird die Stelle zu verstehen sein.

[99]) Hier spricht also A. auch den Pflanzen ein Leben und eine Seele zu, aber nicht in dem Sinne, wie wir jetzt die Seele fassen, sondern nur im Sinne einer den Organismus der Pflanze bildenden und erhaltenden Kraft, welche man jetzt die Lebenskraft nennt und nicht zum geistigen, sondern zu dem leiblichen Theile der Organismen rechnet. Die moderne Naturwissenschaft ist indess weiter gegangen und hat diese Lebenskraft auf eine blosse Verbindung von physischen und chemischen Kräften zurückgeführt, wie sie als solche auch in den unorganischen Körpern wirken; ein Prinzip, was freilich noch seiner Durchführung in

Das Leben wohnt also den lebendigen Wesen vermöge dieses Anfanges inne;[100]) dagegen ist das Thier es zunächst durch das Wahrnehmen; denn man nennt selbst die Wesen, welche sich nicht bewegen und den Ort nicht verändern, aber welche wahrnehmen, Thiere, und sagt nicht blos, dass sie leben. Als erster Sinn wohnt allen der des Gefühls inne, und so wie der ernährende Theil der Seele ohne den Sinn des Fühlens und ohne jeden anderen Sinn bestehen kann, so kann auch das Fühlen ohne die anderen Sinne bestehen. Den Theil der Seele nennt man den ernährenden, welchen auch die Pflanzen haben, und so scheinen auch wiederum alle Thiere den Gefühlssinn zu haben; den Grund, weshalb dies Beides gilt, werde ich später angeben; für jetzt genüge die Feststellung, dass die Seele der Anfang dieser genannten Zustände ist, und dass sie durch das Ernähren, Wahrnehmen, Denken und Bewegen definirt ist.[101]) Fragt man aber, ob jedes von diesen eine Seele ist oder nur der Theil der einen, und ob, wenn jedes nur ein Theil ist, diese Theile blos im Denken oder auch räumlich trennbar von einander sind, so lässt sich Einiges hierüber leicht einsehen, Anderes hat aber seine Bedenken. Schon bei den Pflanzen zeigt sich, dass bei einigen, auch wenn sie getheilt werden, die Stücke getrennt fortleben, als wäre in solchen Pflanzen zwar der Wirklichkeit nach nur eine Seele, dem Vermögen nach aber mehrere; und Aehnliches bemerkt man auch in Bezug auf die unterschiedenen Theile der Seele bei den Insekten, wenn man sie zerschneidet; auch da hat jeder Theil das Wahrnehmen und die örtliche Bewegung, und wenn er wahrnimmt, so hat er auch das bildliche Vorstellen und das Begehren; denn wo Wahr-

---

dem Besonderen und Einzelnen harrt. Der Schluss will sagen, dass das Leben und der ernährende Theil der Seele ohne die anderen Theile derselben bestehen könne, aber nicht umgekehrt.

[100]) D. h. durch den ernährenden Theil der Seele.

[101]) Diese Stelle bestätigt das zu Erl. 89 Gesagte, wonach die dort gegebene Definition sich nur auf die organische Kraft beschränkt. A. sagt hier mit Recht, eine Definition der höheren Seelenzustände könne nicht anders als unter einfacher Aufführung derselben gegeben werden.

nehmen ist, da ist auch Schmerz und Lust, und wo diese sind, da muss auch das Begehren sein.[102]) Bei der Vernunft und dem denkenden Vermögen ist dies aber nicht so klar; vielmehr scheinen diese eine andere Gattung von Seele zu sein, die allein der Abtrennung fähig ist, gleich dem Ewigen im Gegensatze zu dem Vergänglichen.[103]) Die übrigen Theile der Seele sind dagegen, wie das Obige ergiebt, nicht, wie Einige meinen, trennbar; begrifflich sind sie jedoch offenbar verschieden, und so wie sich das Wahrnehmen von dem Meinen unterscheidet, so unterscheiden sich auch die Vermögen zu beiden, und so verhält es sich auch mit den übrigen Theilen der Seele. Ferner besitzen manche Thiere alle diese Theile der Seele, andere einige davon, andere nur einen Theil. Dies macht die Unterschiede unter den Thieren; und später werde ich die Ursache davon untersuchen. Ganz so verhält es sich auch mit den Sinnen; einige Thiere haben alle Sinne, andere nur einige, andere nur den nothwendigsten, nämlich das Gefühl. Das, wodurch wir leben und wahrnehmen, ist ebenso ein Zweifaches wie das, wodurch wir wissen; das Eine nennt man die Wissenschaft, das Andere die Seele; man sagt, dass man durch jedes von beiden wisse. Ebenso ist das, wodurch wir gesund sind, theils die Gesundheit, theils ein Glied des Körpers oder auch der ganze Körper. Von diesen beiden ist die Wissenschaft und die Gesundheit die Gestalt und die bestimmte Form und der Begriff gleichsam die Wirklichkeit des dazu

---

[102]) Dieser Schluss ist sehr voreilig; es liegt durchaus nicht in der Natur des Wahrnehmens, dass damit Lust oder Schmerz verbunden sei, und je reiner, objektiver die Wahrnehmung ist, desto weniger ist ein Gefühl mit ihr verbunden. Dasselbe gilt für die Behauptung, dass aus den Gefühlen auch das Begehren folge; vielmehr wird dieser Schluss nur erst durch eine willkürliche Definition des Begehrens (Verlangen des Angenehmen) gewonnen. Dies ist einer der vielen Fälle, wo A. zu schnell mit allgemeinen Gesetzen bei der Hand ist, wofür die Induktion aus den Thatsachen nicht hinreicht. Man sehe Erl. 107.

[103]) Die Begründung dieser Unterscheidung der Vernunft von den übrigen Vermögen der Seele erfolgt im 3. Buche.

Fähigen, und zwar dort des Vermögens zum Wissen und hier des Vermögens zur Gesundheit (denn die Wirksamkeit des Thätigen scheint in dem Leidenden und in dem Zuständlichen zu sein); dagegen ist die Seele dies, wodurch wir zuerst leben und wahrnehmen und denken; sie ist also auch eine Art Begriff und Form und kein Stoff oder Unterliegendes.[104]) Da das Selbstständig-Seiende, wie gesagt, eine dreifache Bedeutung hat und entweder die Form oder den Stoff oder das aus beiden Bestehende bezeichnet, und da von diesen der Stoff nur das Vermögen, die Form aber die Wirklichkeit ist, so ist in den Fällen, wo das aus beiden bestehende Ding beseelt ist, nicht der Körper die Verwirklichung der Seele, sondern diese die Verwirklichung des Körpers. Deshalb haben Diejenigen ganz Recht, welche annehmen, dass die Seele nicht ohne Körper sein kann, aber auch nicht selbst der Körper ist.[105]) Sie ist kein Körper, aber etwas am Körper, und deshalb ist sie in dem Körper, und zwar in einem Körper

---

[104]) Hier kehren die beiden Arten des Wirklichen wieder, von denen Erl. 84 handelt. A. ist sich aber in den Ausdrücken nicht gleich geblieben; hier bedeutet die Seele die niedere Stufe der Wirklichkeit und die Wissenschaft die höhere; dort war die Wissenschaft die niedere und das gegenwärtige Wissen die höhere. — Die Seele ist das, wodurch wir **zuerst** leben, weil sie als das niedere Wirkliche (die Fähigkeit, die Kraft in Ruhe) der vollen Wirklichkeit vorhergeht.

[105]) Auch hier kehrt der in Erl. 102 gerügte Fehler wieder. Wenn die Seele nur die Wirklichkeit ihres Leibes, als des blos Möglichen, ist, so folgt freilich die Untrennbarkeit beider; denn das Mögliche ist überhaupt nicht im Sein, sondern nur eine Beziehungsform des Denkens; allein die Frage ist, ob diese Definition die richtige ist. So dreht sich A. nur zu oft im Kreise; aus unzureichenden Beobachtungen wird ein allgemeiner Begriff abgeleitet und aus diesem werden dann Schlüsse weit über das Gebiet der Wahrnehmung gezogen. Es ist der Fehler, den **Baco** in seinem „Organon" wiederholt hervorhebt; er nennt ihn ein „Vorgreifen des Geistes" *(anticipatio mentis)* gegenüber der richtigen Methode, welche er „Erklärung der Natur" *(interpretatio naturae)* nennt (B. XXXII. 78).

von bestimmter Beschaffenheit; also nicht so, wie Frühere sie in den Körper einfügten ohne dabei zu bestimmen, in welchem Körper und von welcher Beschaffenheit; denn die Erfahrung zeigt, dass nicht jedes von jedem, wie es sich trifft, aufgenommen wird; vielmehr geschieht es in der obigen Weise und dem Begriffe entsprechend; denn die vollendete Wirklichkeit eines Dinges kann nur in dem werden, was dem Vermögen nach es ist, und was aus dem dazu geeigneten Stoffe von Natur besteht. Hieraus erhellt, dass die Seele die Verwirklichung und der Begriff eines solchen Stoffes ist, der das Vermögen hat, dies zu werden. [106])

Drittes Kapitel.

Von den genannten Vermögen der Seele besitzen manche lebende Wesen wie gesagt, alle, andere einige davon, einige nur eines allein. Als Vermögen habe ich genannt das ernährende, das begehrende, das wahrnehmende, das der Ortsbewegung und das denkende. Die Pflanzen haben nur das ernährende Vermögen; die übrigen lebenden Wesen haben neben diesem auch noch das wahrnehmende Vermögen, und aus diesem folgt auch der Besitz des begehrenden Vermögens; denn die Begierde ist ein Verlangen, ein Eifer, ein Wollen, und die Thiere haben alle wenigstens den *einen* Sinn des Gefühls, und wenn einem Wesen das Wahrnehmen einwohnt, so hat es auch Lust und Schmerz und das Gefühl des Angenehmen und des Traurigen, und wer dies hat, hat auch das Begehren; denn das Begehren geht auf das Angenehme. [107]) Auch haben

---

[106]) Hier und an anderen Stellen tritt auch eine zweifache Art des Stoffes auf; eine entferntere und eine nähere, wie früher eine zweifache Wirklichkeit. So ist z. B. nach A. die Erde der entferntere, das Erz aber der nächste Stoff zur Bildsäule, die seine Wirklichkeit ist; das Erz ist nämlich nach A. aus Erde bestehend.

[107]) Hier kehrt die in Erl. 102 gerügte vorschnelle Induktion in grösserer Ausführlichkeit wieder.

sie den Sinn für ihre Nahrung; denn die Berührung ist der Sinn für die Nahrung, da alle lebenden Wesen sich vom Trockenen und Feuchten und Warmen und Kalten nähren, und deren Wahrnehmung durch den Gefühlssinn erfolgt; dagegen haben sie die übrigen Sinne nur nebenbei, weil der Ton und die Farbe und der Geruch zur Ernährung nichts beitragen;[108]) wohl aber gehört der Geschmack zu dem Fühlbaren, und Hunger und Durst ist ein Begehren; der Hunger ist ein Begehren nach Trockenem und Warmem, der Durst nach Feuchtem und Kühlem; der Geschmack versüsst gleichsam Beides. Das Nähere hierüber wird später folgen; jetzt genüge es, dass die Thiere, welche den Gefühlssinn haben, auch das Begehren haben; ob auch die Einbildungskraft, ist noch nicht klar und soll später untersucht werden. Einige lebende Wesen haben noch ausserdem das Vermögen der Ortsbewegung, und andere, wie der Mensch und etwaige andere ähnliche oder höhere Wesen, haben auch das denkende Vermögen und die Vernunft. Dies zeigt, dass es mit dem Begriff der Seele sich wie mit dem der Gestalt verhält. So wie die Gestalt nicht neben dem Dreieck und neben den anderen Figuren ist, so ist auch hier die Seele nicht neben den genannten Vermögen. Man könnte wohl von diesen Gestalten einen gemeinsamen Begriff bilden, der für jede passte und keiner Gestalt eigenthümlich wäre, und ebenso könnte es auch bei den genannten Seelen geschehen; aber es wäre lächerlich, einen gemeinsamen Begriff für Dies und Anderes zu suchen, welcher von keinem einzelnen seienden Dinge der eigenthümliche Begriff wäre und die eigenthümliche und untheilbare Form nicht berührte, sondern diese bei Seite liesse.[109]) Auch sonst verhält es

---

[108]) Die andern Sinne sind nur ein Nebenbei, wenn es sich lediglich um die Ernährung handelt; geht man aber weiter auf die übrigen Theile der Seele, so werden sie zur Hauptsache. Dies zeigt die neckende und rein beziehende Natur dieses Nebenbei, dessen Bedeutung A. viel zu sehr überschätzt. Man sehe Buch 6 der Metaphysik.

[109]) Es ist dies eine charakteristische Bemerkung für die Philosophie des A. Die Begriffe sind danach ihrem Inhalte nach in ihren Gegenständen, und es genügt nicht,

sich mit der Seele wie mit den Gestalten; immer ist in der nächstfolgenden dem Vermögen nach die frühere enthalten, sowohl bei den Gestalten wie bei den beseelten Wesen; so enthält das Viereck das Dreieck in sich, und so das wahrnehmende Vermögen das begehrliche.[110]) Es ist deshalb bei jedem Einzelnen zu untersuchen, welche Seele ihm einwohnt, z. B. welche Seele der Pflanze, welche dem Menschen oder dem Thiere einwohnt. Es fragt sich hier, weshalb sie in dieser Reihenfolge stehen? Denn das wahrnehmende Vermögen ist zwar nicht ohne das ernährende, aber in den Pflanzen ist das ernährende Vermögen von den wahrnehmenden getrennt. Ebenso besteht kein anderer Sinn ohne den Gefühlssinn, wohl aber dieser ohne jenen; denn viele Thiere haben weder Gesicht noch Gehör noch Geruchssinn. — Ferner haben manche neben der Wahrnehmung das Vermögen der Ortsbewegung; andere nicht. Endlich haben die wenigsten noch daneben Verstand und Einsicht. Alle sterblichen Wesen, welche Verstand haben, haben auch die übrigen Vermögen; dagegen haben die anderen nicht alle Verstand, sondern manche

---

für den Begriff ein allgemeines Merkmal anzugeben, sondern er muss wesentlich das Eigenthümliche seines Gegenstandes enthalten. Dies ist im Allgemeinen nicht zu bestreiten, allein neben den Begriffen der niedersten Arten verlangt die Wissenschaft auch nach den Begriffen der höhern und der Gattungen, und auch diese haben ihren Werth; sie sind ebenso ihrem Inhalte nach in ihren Gegenständen enthalten, und sie befassen ebenfalls das ihrem weiteren Gebiete Eigenthümliche.

[110]) Diese Vergleichung ist wenig passend; das Viereck als solches enthält nicht das Dreieck; es kann nur durch Ziehung von Hülfslinien in Dreiecke getheilt werden; aber dann verschwindet das Viereck. Dagegen steckt das Begehren nicht so in dem Wahrnehmen, wie das Dreieck im Viereck; ich mag das Wahrnehmen spalten, wie ich will, so erreiche ich kein Begehren; man kann höchstens sagen, dass das Begehren untrennbar mit dem Wahrnehmen verbunden sei, aber es kann nicht aus ihm durch Trennen ausgesondert werden. Aber selbst diese Verbindung ist als allgemeines Gesetz zweifelhaft. Man sehe Erl. 102.

leben nur in dem bildlichen Vorstellen, und manche haben nicht einmal dies. Dagegen verhält es sich mit der erkennenden Vernunft anders. Hieraus erhellt, dass der Begriff dieser einzelnen Vermögen auch der eigentlichste Begriff der Seele ist.[111])

Viertes Kapitel.

Wer hierüber eine Untersuchung anstellen will, muss ermitteln, **was** jeder dieser Theile der Seele ist, und dann in dieser Weise die Untersuchung auch auf das Angrenzende und Uebrige ausdehnen. Wenn man aber bestimmen soll, was diese Vermögen, z. B. das denkende oder das wahrnehmende oder ernährende, sind, so muss vorher ermittelt werden, was das wirkliche Denken und das wirkliche Wahrnehmen ist; denn die Wirksamkeiten und die Handlungen sind dem Begriffe nach vor den Vermögen.[112]) Ist dies richtig, so muss dann noch vor diesen der Gegenstand derselben bereits untersucht und ihre Ursache bestimmt worden sein, also die Nahrung, das Wahrnehmbare und das Denkbare. Hiernach habe ich zunächst über die Ernährung und die Entstehung zu sprechen; denn die ernährende Seele ist in allen ihren anderen Arten enthalten und bildet das erste und am meisten gemeinsame Vermögen der Seele, durch welches alle Geschöpfe ihr Leben haben.[113]) Das Werk dieser Seele ist, zu erzeugen und der Nahrung sich zu bedienen. Bei allen vollkom-

---

[111]) Hier wird die zu Erl. 101 erörterte richtige Auffassung der Begriffe und Definitionen wiederholt.

[112]) Hier erkennt A. selbst an, dass der Begriff des Vermögens an sich leer ist und seine Erfüllung erst von dem Wirklichen empfängt; es trifft deshalb diese Kategorien des A. derselbe Vorwurf, den A. in seiner Metaphysik dem Plato wegen seiner Ideen macht, nämlich dass sie nur eine nutzlose Verdoppelung der sinnlichen Dinge seien und deren Erkenntniss nicht fördern.

[113]) Hiernach handelt A. in diesem Kapitel nach der

menen Geschöpfen, die nicht verstümmelt und nicht von selbst entstanden sind,[114] ist es deren natürlichste Thätigkeit, ein Geschöpf seinesgleichen zu erzeugen, also das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie so viel als möglich an dem Ewigen und Göttlichen Theil nehmen; denn Alles verlangt nach diesem und handelt um dessentwegen, so weit es nach seiner Natur handelt.[115] Dies „Dessentwegen" bezieht sich aber sowohl auf das Ziel selbst als auf Den, dem es zufallen soll. Nun kann das Lebende sich das Ewige und Göttliche nicht in stetiger Weise aneignen, denn alles Vergängliche kann nicht als immer Dasselbe und der Zahl nach Eine beharren; deshalb macht es sich desselben zu eigen, so weit es vermag; das eine mehr, das andere weniger, und es bleibt deshalb nicht dasselbe, sondern nur ungefähr dasselbe, d. h. es bleibt nicht Eines der Zahl nach, aber Eines der Art nach.[116]

Die Seele ist nun die Ursache und der Anfang des

---

modernen Auffassung nicht von der Seele, sondern von den Kräften der organischen Körper.

[114]) Damit ist die Entstehung organischer Körper unmittelbar aus den unorganischen Elementen gemeint; das, was man jetzt *generatio aequivoca* nennt.

[115]) Dieser Satz gehört zu den sogenannten selbstverständlichen Wahrheiten, die ohne weitere Begründung gelten, aber von A. dann vielfach zur Erklärung der Natur benutzt werden. Bei genauerer Untersuchung stellen sie sich als Sätze heraus, welche durch eine mangelhafte Induktion aus einer ziemlich rohen Beobachtung gewonnen sind und ihren Halt vorzüglich aus den religiösen und sittlichen Gefühlen schöpfen, als deren Stütze sie sich darstellen. Die Einmengung solcher Sätze in die Ergebnisse der Beobachtung ist es hauptsächlich, was die Philosophie des A. auf Abwege führt. Man sehe die Vorrede zur Metaph. B. XXXVIII. d. Ph. Bibl.

[116]) D. h. die lebenden Geschöpfe erreichen die ewige Dauer nicht als Einzelne, sondern als Gattung; die Einzelnen sterben, aber indem sie Ihresgleichen erzeugt haben, bleibt die Gattung und ist das Ewige. Dieser schöne Gedanke ist seitdem unendlich oft wiederholt worden.

lebenden Körpers; doch hat dies einen mehrfachen Sinn, und ebenso ist die Seele in drei bestimmten Weisen Ursache; sie ist nämlich die Ursache, von der die Bewegung kommt, und sie ist das Ziel, und drittens ist die Seele als das Wesen der beseelten Körper Ursache.[117]) Dass sie Ursache als dieses Wesen ist, erhellt daraus, dass das Wesen überhaupt die Ursache des Seins für Alles ist, und dass für die lebendigen Geschöpfe das Leben ihr Wesen ist, und dass die Seele die Ursache und der Anfang dieser Geschöpfe ist.[118]) Ferner ist der Begriff des dem Vermögen nach Seienden die Wirklichkeit.[119]) Es ist auch klar, wie die Seele ferner Ursache als Zweck ist; so wie die Vernunft eines Zweckes wegen handelt, so geschieht es auch von der Natur, und dies ist ihr das Ziel. Ein solches Ziel ist in den lebenden Wesen ihrer Natur nach die Seele; denn alle natürlichen Körper sind die Werkzeuge der Seele, sowohl bei den Thieren wie bei den Pflanzen; sie sind nur der Seele wegen da.[120]) Das Ziel

---

[117]) Das Wort „Ursache“ hat hier die weitere bei A. geltende Bedeutung, wie sie in seiner Metaphysik, Buch 1, Kap. 3 dargelegt wird, wonach sie umfasst: 1) das Wesen oder den Begriff, 2) den Stoff, 3) die bewegende Ursache und 4) den Zweck. Ueber das Weitere ist auf die Erläuterung 20 zu dieser Stelle in B. XXXVIII. zu verweisen.

[118]) Das Wort *ουσια* bezeichnet theils das Wesen einer Sache, theils ihr selbstständiges Sein, im Gegensatz zur Unselbstständigkeit der Eigenschaften. Hier wechseln diese beiden Begriffe; Ursache des Seins ist die *ουσια* vermöge ihrer Selbstständigkeit, weil ohnedem allem Andern der Halt für sein Dasein fehlen würde.

[119]) *ουσια* bedeutet auch oft so viel als *ουσια κατα τον λογον*; man sehe Erl. 83; insofern ist die *ουσια*, als Wesen, der Begriff und damit die Form und das Wirkliche gegenüber dem Stoff, der das Einzelne nur dem Vermögen nach ist.

[120]) Der Körper ist nach A. nur das Werkzeug oder das Mittel für die Seele, als Zweck. Es hängt dies mit der allgemeinen teleologischen Auffassung der Natur bei A. zusammen, die sich bis Kant erhalten hat und erst in der neuesten Naturwissenschaft allmählich zurücktritt; namentlich seitdem Darwin gezeigt hat, dass das Zweck-

bezieht sich aber theils auf das, was erlangt, theils auf Den, für welchen es erlangt werden soll.

Die Seele ist indess auch Ursache, insofern von ihr zuerst die örtliche Bewegung kommt; doch haben nicht alle Geschöpfe dieses Vermögen. Auch eine Veränderung und eine Zunahme besteht in Bezug auf die Seele; denn die Wahrnehmung scheint eine Art von Veränderung zu sein, und nur was eine Seele hat, nimmt wahr. Aehnlich verhält es sich mit der Zunahme und Abnahme; denn in natürlicher Weise nimmt nur das, was sich ernährt, ab oder zu, und ernähren thut sich nur, was lebendig ist.

---

mässige auch ohne Vernunft durch den Kampf um das Dasein und durch die Vererbung der erworbenen Eigenschaften herbeigeführt werden kann. Ob A. den Zweck hier als ein selbstthätiges Prinzip fasst, oder als von Gott, als der allgemeinen ordnenden Vernunft ausgehend, bleibt hier unbestimmt; nach seiner Metaphysik ist das Letztere anzunehmen. Hegel und Trendelenburg haben indess den Zweck zu einem selbstständig, in sich selbst wirksamen Prinzip erhoben, was von dem Dasein eines, diesen Zweck zunächst als Vorstellung fassenden und durch seinen Willen in das Sein übersetzenden Wesens unabhängig ist. Sie glauben damit einen grossen Schritt zur Erkenntniss der Natur gethan zu haben; allein abgesehen davon, dass für dies selbstständige Dasein solcher in sich selbst wirksamen Zwecke in der Beobachtung nicht der mindeste Anhalt geboten ist, ist diese Hypothese so wenig wie die Ideen Plato's und das „dem Vermögen nach Seiende" des A. im Stande, die Erkenntniss des Seienden zu fördern, vielmehr muss der Inhalt und die diesen Zwecken einwohnenden Kräfte daneben dennoch aus der Beobachtung entlehnt werden, und dieser „Zweck an sich" ist gerade so hohl, wie die früher beliebte Lebenskraft es für die Erkenntniss des Organismus war.

Uebrigens verlässt A. hierbei die Seele als blos ernährendes Prinzip, wovon er doch in diesem Kapitel allein handeln will. Nimmt man die Seele nur als organische Kraft, so dürfte vielmehr das Umgekehrte gelten; die Kraft ist dann nur das Mittel zur Herstellung des organischen Körpers, und dieser ist der Zweck. Dies zeigt, wie nutzlos dieses Spiel mit Beziehungsformen ist.

Empedokles hat sich hierüber nicht richtig geäussert, als er behauptete, dass das Wachsthum der Pflanzen nach unten zu durch das Wurzelschlagen erfolge, indem dies die natürliche Richtung für die Bewegung der Erde sei; nach oben solle die Pflanze wachsen, weil auch das Feuer sich nach oben bewege.[121] Er fasst hierbei das Oben und Unten nicht richtig auf, vielmehr findet das Oben und Unten nicht bei Allem und Jedem auf dieselbe Weise statt; denn was der Kopf bei den Thieren ist, sind die Wurzeln bei den Pflanzen, wenn man die Gleichheit und Verschiedenheit der Werkzeuge nach ihren Thätigkeiten zu bestimmen hat. Ueberdem bedarf es eines Dinges, was die nach den entgegengesetzten Richtungen treibenden Erde und Feuer zusammenhält; träte hier nicht etwas dem hindernd entgegen, so würden jene sich trennen, und wenn deshalb ein solches etwas sein muss, so ist dies die Seele, als die Ursache des Wachsthums und der Ernährung. Manche meinen, dass die Natur des Feuers allein die Ursache der Ernährung und des Wachsthums sei, da das Feuer allein sich aus allen Körpern und Elementen ernähre und vermehre; weshalb man annehmen müsse, dass es auch in den Pflanzen und Thieren dies bewirke. Allein das Feuer ist wohl Mitursache davon, aber nicht die alleinige; vielmehr ist die Seele die hauptsächlichste Ursache hierfür; denn die Zunahme des Feuers hat keine Grenze, so lange es noch etwas Brennbares giebt, dagegen besteht bei allen zusammengesetzten natürlichen Körpern eine Grenze und ein Begriff für seine

---

[121]) Empedokles lässt die Pflanze aus den Elementen der Erde und des Feuers bestehen; davon wirkt das erste seiner Natur gemäss, als das schwere, nach unten und bewirkt das Wachsen der Wurzeln, während das Feuer bei den Alten und noch bei Descartes als das imponderable Element gilt, was, seiner Natur nach, nach oben treibt. A. will dies nicht gelten lassen; ihm ist das Untere der Pflanzen vielmehr ihr Oben, weil die Wurzeln nach ihrer Thätigkeit das leisten, was der Mund der Thiere thut, der oben sitzt. Abgesehen, dass dieser Grund nicht für alle, namentlich nicht für die niederen Thiere passt, lässt er gerade das, was Empedokles erklären will, unerklärt.

Grösse und sein Wachsthum, und dies kommt von der Seele und nicht von dem Feuer, oder von dem Begriffe und nicht von dem Stoffe.[122])

Da nun dasselbe Vermögen der Seele die Ernährung und die Erzeugung bewirkt, so ist zunächst von der Ernährung zu handeln, denn durch diese Wirksamkeit unterscheidet sich dieses Vermögen von den übrigen. Es scheint nun das Gegentheilige von seinem Gegentheiligen ernährt zu werden; doch findet dies nicht allgemein statt, sondern nur da, wo das Gegentheilige nicht blos seine Entstehung, sondern auch sein Wachsthum von seinem Entgegengesetzten entnimmt; denn viele Gegentheilige werden zwar

---

[122]) Hier ist wieder ein Beispiel, wie wenig die Methode des A. die Erkenntniss der Sache selbst fördert. Das Feuer mit seiner elementaren Kraft reicht allerdings nicht aus, die Begrenzung und die festen Formen der organischen Körper zu erklären; aber was bietet A. dafür? Den Begriff oder die organische Kraft; denn diese ist hier unter „Seele" zu verstehen. Allein was ist dieser Begriff, diese Kraft? Offenbar für sich eine leere Beziehungsform der Ursachlichkeit, die ihren Inhalt erst aus dem schöpft, was sie erklären soll. Erst nachdem man die Gestalt und den Bau und die Gliederung eines organischen Körpers durch die Beobachtung ermittelt hat, ist man im Stande, den Inhalt des Begriffes oder der organischen Kraft desselben anzugeben, und wenn somit gesagt wird, der Mensch wird nicht so gross wie ein Baum, weil seine organischen Kräfte und sein Begriff dem widerstehen, so ist damit nur das wiederholt, was die Beobachtung lehrt, dass kein Mensch von dieser Grösse gefunden wird; allein die Ursache davon und von seiner Gestalt bleibt nach wie vor unbekannt; die organische Kraft ist nur der Schein einer solchen Erklärung, aber in Wahrheit nur eine Wiederholung des bereits Bekannten, eine Umsetzung des Seienden in eine Beziehungsform, womit die Erkenntniss von jenem keinen Schritt weiter kommt. Es ist dieser λογος genau so leer wie die Lebenskraft, und ähnlich verhält es sich mit all diesen vielgerühmten Umwandlungen des Seienden in philosophische Begriffe, welche z. B. W e i s s e bei A. zu bewundern und zu rühmen nicht müde wird.

aus einander, aber nicht Alle sind ein Grosses; [123]) z. B. wenn das Gesunde aus dem Kranken wird. Auch ist selbst bei jenen das Eine nicht in derselben Weise die Nahrung für das Andere, wie umgekehrt; so ist das Wasser eine Nahrung für das Feuer; aber das Feuer ernährt nicht das Wasser, vielmehr scheint in den einfachen Körpern überwiegend das Eine das Nährmittel, das Andere das Ernährte zu sein. Hier entsteht indess ein Bedenken. Manche behaupten, das Gleiche werde durch das Gleiche ernährt und auch vermehrt; Andere dagegen meinen, wie gesagt, dass von zwei Entgegengesetzten das Eine durch das Andere ernährt werde, weil das Gleiche von dem Gleichen nicht erregt werden könne, während die Nahrung doch verändert und verdünnt werde, und jede Veränderung immer in das Entgegengesetzte oder Mittlere [124]) geschehe. Auch erleide die Nahrung etwas von dem Ernährten, aber dieses erleide nichts von jenem, wie auch der Zimmermann nichts von dem Material, aber dieses von dem Zimmermann etwas erleide; denn der Zimmermann verändere sich nur insoweit, als er aus der Unthätigkeit in die Thätigkeit trete. Man muss indess hier unterscheiden, ob unter Nahrung hier die letzte Form derselben oder die erste verstanden wird; beide, sowohl die unverdaute wie die verdaute, können wohl Nahrung genannt werden; aber nur wenn sie noch unverdaut ist, gilt, dass das eine Entgegengesetzte durch das andere Entgegengesetzte ernährt wird; aber soweit sie verdaut ist, gilt, dass das Gleiche durch Gleiches ernährt werde. Hieraus erhellt, dass beide Ansichten in einem Sinne Recht haben, in einem andern aber Unrecht. [125]) Da nun nur das Lebendige

---

[123]) Nämlich zu dem Vermehren und Ernähren gehört ein Gegenstand, der eine räumliche Grösse hat, was z. B. bei der Gesundheit nicht der Fall ist.

[124]) Das Mittlere ist das zwischen zwei Gegensätzen in der Mitte Stehende; z. B. für Weiss und Schwarz das Grau, für Heiss und Kalt das Lauwarme; wo ein solches Mittlere besteht, braucht die Veränderung nicht in das andere Extrem zu gehen, sondern kann auch bei dem Mittleren stehen bleiben.

[125]) Der Leser wird auch hier leicht bemerken, dass A. nur in leeren Beziehungen endigt, die nicht den min-

sich ernährt, so wird der beseelte Körper als beseelter ernährt; auch die Nahrung gilt also dem beseelten Körper, und zwar nicht blos nebenbei.[126]) Es ist aber ein Unter-

---

desten Aufschluss über die Gesetze der Natur geben. Das, was man wissen will, ist: Wie geht dies Wachsthum der Organismen vor sich? wie verwandeln sich die Nahrungsmittel in Theile des Organismus? also, welche Wege haben sie zu durchwandern, welche Auflösungen haben sie zu erleiden, welche Organe und welche Säfte des Leibes sind dabei wirksam, wie geht der Speisesaft (Chymus) in das Blut über, und wie dient wieder das Blut zur Ernährung der Organe? Dies ist der wahre Inhalt des Seienden; durch Kenntniss dieses Inhaltes und seiner Gesetze ist man im Stande, diese Vorgänge zu leiten, die verdaulichen und unverdaulichen Speisen zu unterscheiden, der Verdauung je nach der Krankheit einzelner Organe nachzuhelfen, kurz, sich zum Herrn über die Natur zu machen. Was bietet aber A.? Er begnügt sich, die Nahrung nach verdauter und unverdauter zu unterscheiden und zu bestimmen, dass bei jener das Gesetz gelte: Gleiches ernährt Gleiches, und bei dieser: Das Entgegengesetzte ernährt Entgegengesetztes. Also auch hier sind die seienden Vorgänge nur in die Beziehungsformen des Entgegengesetzten und des Gleichen verflüchtigt, damit dem Seienden aller Inhalt und diesen Aussprüchen alle Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall und alle Fähigkeit, damit die Natur zu leiten, benommen; denn Alles ist mit Allem gleich und auch ungleich; das Brod z. B. hat dieselben elementaren Bestandtheile wie das Gift, und doch ernährt nur jenes; und selbst die verdaute Speise in dem Darm ist noch von dem Organismus nach Mischung und Gestaltung sehr verschieden, also ungleich, und dennoch ernährt sie. Dies zeigt das völlig Leere solcher Aussprüche. Man kann vielleicht erwidern, das, was hier verlangt worden, gehöre allerdings zur Naturwissenschaft, aber nicht zur Philosophie; diese habe darüber hinaus zu gehen; allein dieses „Hinaus“ ist ein höchst zweideutiger Begriff, und jedenfalls kann diese hier allein gebotene Verflüchtigung alles Inhaltes in leere Beziehungsformen als ein solches „Hinaus“ nicht angesehen werden.

[126]) „Nicht nebenbei“, d. h. das Beseelte ist gerade

schied zwischen dem, was Nahrung und was Wachsthum giebt; nur insofern das Beseelte ein Grosses ist, giebt jenes Wachsthum, soweit es aber ein Dieses und ein Selbstständig-Seiendes ist, ist jenes Nahrung. Denn die Nahrung erhält das Wesen, und dies besteht so lange, als es ernährt wird; und es bewirkt nicht die Erzeugung dessen, das ernährt wird, sondern eines Aehnlichen; denn es ist zwar schon das Wesen, allein nichts erzeugt sich selbst, sondern es erhält sich nur. Sonach ist dieser Anfang der Seele nur eine Kraft, sich in ihrem Wesen als solches zu erhalten, und die Nahrung gewährt diese Wirksamkeit. Deshalb kann jenes ohne Nahrung nicht bestehen.[127] Es ist also hier dreierlei: das Ernährte; das, wodurch es ernährt wird, und das Ernährende; davon ist das Ernährende die erste Seele;[128] das Ernährte ist der Körper, der die Seele hat, und das, wodurch ernährt wird, ist die Nahrung. Wenn nun Alles seinen rechten Namen von dem Ziele erhält, und das Ziel hier die Erzeugung von Seinesgleichen ist, so wird die erste Seele

---

das, was die Ernährung vermittelt; dagegen ist z. B. das „Gelehrte“ ein Nebenbei, wenn man sagt: Die Speise ernährt den Gelehrten. Seele ist hier nur im Sinne des *θρεπτικον* zu nehmen.

[127] Der Gedanke ist klar, aber der Ausdruck ist schwerfällig, ja fehlerhaft. Der Sinn ist: Dieselbe Speise giebt Nahrung und Wachsthum; letzteres aber nur, insofern der Körper ein Grosses ist; dagegen gilt die Speise als Nahrung, auch wenn sie kein Wachsthum bewirkt; ihre Wirkung geht nämlich nur auf Erhaltung des Wesens oder des Begrifflichen in dem lebenden Körper. Deshalb ist der ernährende Theil der Seele (das *θρεπτικον*) nur die den Körper in seinem Wesen erhaltende Kraft. — Verdunkelt wird dieser Gedanke dadurch, dass der hierher nicht gehörige Gedanke eingeschoben wird, dass das lebendige Wesen sich nicht selbst erzeugt, sondern von einem andern gleicher Art erzeugt wird.

[128] A. nennt hier die ernährende Kraft die „erste Seele“, weil er diese Kraft überhaupt zur Seele rechnet, und diese in keinem lebenden Wesen fehlen darf, also gleichsam das Erste ist, an das dann die weiteren Thätigkeiten der Seele als das Zweite sich anfügen können.

die Erzeugerin Ihresgleichen sein. Das, wodurch die Ernährung erfolgt, ist zweifach; so ist sowohl die Hand wie das Steuerruder das, wodurch die Schiffsleitung erfolgt; davon ist das Eine bewegend und bewegt, das Andere nur bewegend; so muss auch alle Nahrung verdaut werden können, aber die Wärme bewirkt die Verdauung; deshalb hat alles Beseelte Wärme. [129]) — Hiermit ist in der Kürze gesagt, was die Nahrung ist; ausführlicher darüber ist in den besonderen, sie betreffenden Abhandlungen zu sprechen. [130])

Fünftes Kapitel.

Nach Erledigung dessen will ich nun das allen Sinnen Gemeinsame besprechen. [131]) Das Wahrnehmen besteht,

---

[129]) Die Wärme vertritt hier die Hand des Steuermanns und die Nahrung das Steuerruder.

[130]) In den von A. noch vorhandenen Schriften ist hierüber nichts zu finden; in der Schrift über die Träume wird eine Schrift über die Ernährung erwähnt, die nicht auf uns gekommen ist; allein auch diese wird schwerlich die zu Erl. 125 gerügten Mängel erledigt haben, da zu A.'s Zeit noch die nöthigen anatomischen und chemischen Vorkenntnisse fehlten.

[131]) Nachdem A. in dem vorgehenden Kapitel die organische Kraft behandelt hat, geht er in diesem Kapitel zu dem wahrnehmenden Theile der Seele über, und dieser Theil bildet den ausschliesslichen Gegenstand der übrigen Kapitel dieses Buches. In diesem Kapitel behandelt A. das Wahrnehmen überhaupt; in den folgenden Kapiteln werden die Sinne einzeln untersucht. Wenn man indess in diesem Kapitel einen besonderen Aufschluss über das Wahrnehmen erwartet, so wird man sich arg getäuscht finden; auch hier bewegt sich A. lediglich in den leeren Unterscheidungen des Möglichen und Wirklichen, ohne auf den Inhalt selbst irgendwie einzugehen; obgleich man sagen kann, dass in dem Wahrnehmen der

wie gesagt, in einem Bewegt-werden und Erleiden; denn es zeigt sich als eine Veränderung.[132]) Einige behaup-

---

wunderbarste aller Vorgänge der Natur enthalten ist, nämlich der Uebergang eines Inhaltes aus dem Sein in das Wissen. Das Wahrnehmen ist diese Zauberbrücke, welche den Inhalt des Seienden in die Wissensform überleitet, ohne dass dieser Inhalt deshalb dem Seienden entzogen wird. Im Vergleich damit erscheint selbst das Denken in allen seinen Richtungen weniger wunderbar als das Wahrnehmen, weil das Denken sich nur mit dem bereits in Wissen umgewandelten Inhalt beschäftigt, ihn trennt, verbindet, bezieht, also innerhalb desselben Gebietes sich hält. Das Wahrnehmen gleicht dem Taucher, der die Perlen aus der dunklen Meerestiefe heraufholt, während das Denken nur die Arbeit Dessen darstellt, der diese Perlen reinigt, polirt und zu einem Halsbande verbindet.

[132]) Dieser Satz wird ohne alle Begründung hingestellt, ist aber dem A. seitdem bis zum heutigen Tage nachgesprochen worden. Will man hier einigermassen zur Klarheit gelangen, so muss man bei dem Wahrnehmen den Vorgang in der Seele von dem in dem Körper, d. h. in den Sinneswerkzeugen unterscheiden. Dies wird aber in diesem Kapitel ganz verabsäumt und insbesondere die geistige Seite des Vorgangs ganz vernachlässigt. Es mag sein, dass in den Sinnesorganen, insbesondere in den Sinnesnerven eine Veränderung bei dem Wahrnehmen vorgeht; neuerlich hat man galvanische Ströme darin entdeckt; allein noch ist dies Alles roh, und das Nähere ist hier noch völlig unbekannt. Noch weniger kann von einem Erleiden oder einer Thätigkeit bei dem Wahrnehmen als Vorgang in der Seele gesprochen werden; es sind dies blosse Hypothesen; die Selbstwahrnehmung giebt davon nicht die mindeste Kunde; das Wahrnehmen ist ein reines Geschehen, wo weder von Aktion noch Reaktion in der Seele etwas zu spüren ist. Das Unpassende dieser Begriffe hier erhellt auch daraus, dass sie rein dem Gebiete des Seins entlehnt sind, während das Wahrnehmen ein Vorgang zwischen Sein und Wissen ist, wo jene Kategorien schwerlich anwendbar sind. Da dieser Uebergang des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen dem Menschen völlig unfassbar ist, weil der Mensch diesen Inhalt nie

ten auch hier, dass das Gleiche nur von dem Glei
etwas erleiden könne. Wie dies möglich sei oder ni
habe ich in den allgemeinen Untersuchungen über
Thun und Leiden dargelegt.[133]) Es erhebt sich in
hier das Bedenken, weshalb die Sinne nicht sich se
wahrnehmen, vielmehr keine Wahrnehmung ohne ei
äusseren Gegenstand bewirken, obgleich doch das Fe
und die Erde und die andern Elemente in den Sin
enthalten sind, die theils an sich, theils nach ihren Eig
schaften von den Sinnen wahrgenommen werden. Hier
erhellt, dass der wahrnehmende Sinn nicht eine Wirks
keit, sondern nur ein Vermögen ist, ähnlich wie das Bre
bare für sich und ohne das Anbrennende nicht bren
denn sonst würde es von sich selbst brennen und ni
des wirklichen Feuers bedürfen.[134]) So wie nun

---

für sich erfassen kann, so ist es thöricht, hier von K
und Leiden zu sprechen; es ist ein reines Geschel
was, wenn der Gegenstand und der Sinn die rechte Stell
zu einander haben, sich von selbst vollzieht, wie ein Bl
und deshalb hat auch die Selbstwahrnehmung durch
nicht die Empfindung eines Leidens oder Wirkens
diesem Vorgange.

[133]) Welche Schrift A. hier meint, und ob wir sie n
besitzen, ist nicht bekannt.

[134]) Die hier aufgeworfene Frage erscheint dem Un
fangenen ziemlich sonderbar; denn das Wesen der Si
ist gerade, die fremden Gegenstände wahrzunehmen,
sie würden keine Sinne sein, wenn sie nicht diese, s
dern nur sich selbst wahrnähmen. Das Bedenken
springt bei A. mehr daraus, dass er den Stoff der Sin
werkzeuge und der wahrgenommenen Gegenstände
gleich annimmt; dann kann man allerdings auf die Fr
kommen, weshalb nicht schon die in dem Organ ent
tene Erde, Luft u. s. w. wahrgenommen werde. A.
die Frage durch seine beliebte Unterscheidung zwisc
Vermögen und Wirklichkeit lösen. Allein abgesehen da
dass dieses Spiel auch hier nicht weiter führt, trifft d
Unterscheidung gar nicht die hier aufgeworfene Fra
denn trotzdem, dass der Sinn zunächst nur ein Vermö
ist, könnte er dennoch sich selbst wahrnehmen, wenn
an sich dazu eingerichtet wäre.

Wahrnehmen in zweifachem Sinne ausgesagt wird (denn man nennt das, was das Vermögen zum Hören oder Sehen hat, schon hörend oder sehend, selbst wenn es zufällig schlafen sollte, und nennt auch so das wirklich Hörende und Sehende), so hat auch der Sinn eine zweifache Bedeutung; einmal bezeichnet er das Vermögen, das andere Mal die Wirklichkeit, und so verhält es sich auch mit dem Wahrnehmen; bald ist es nur das Vermögen, bald die Wirklichkeit. Zunächst will ich es so nehmen, als sei das Erleiden und Bewegt-werden dasselbe mit dem Wirken; denn die Bewegung ist eine Art Wirksamkeit, die nur nicht vollendet ist, wie ich anderwärts dargelegt habe.[135]) Alles leidet nun und wird bewegt von dem Wirkenden und in Wirksamkeit Befindlichen. Deshalb leidet es so zu sagen von dem Gleichen und auch nicht von dem Gleichen; das Erleidende ist ungleich; aber wenn es erlitten hat, ist es gleich.[136])

Auch bei dem Vermögen und der Wirklichkeit muss man unterscheiden; denn ich will jetzt ohne Beziehung[137]) von ihnen sprechen. Etwas ist nämlich so wissend, wie man einen Menschen wissend nennt, weil der Mensch zu den wissenden und das Wissen habenden Wesen gehört; dann aber nennt man auch Den wissend, welcher z. B. die Sprachwissenschaft inne hat. Jeder von diesen Beiden ist nicht in gleicher Weise vermögend; der Eine ist es nur, weil er zu dieser Gattung gehört und dem Stoffe[138]) nach es ist; der Andere, weil, wenn er will, er erkennen

---

[135]) Dies ist in der Metaphysik, Buch 12, Kap .6, geschehen; danach ist die Bewegung ein Mittleres zwischen Vermögen und Wirklichkeit. A. versteht nämlich hier unter Bewegen das Werden überhaupt, und von diesem liegt es nahe, es zwischen das Nichts und das Sein zu stellen, indem es den Uebergang von dem Nichts in das Sein darstellt.

[136]) Das Ruhende ist dem sich Bewegenden ungleich; allein wenn es von diesem den Anstoss erlitten hat, ist es selbst bewegt und jenem gleich.

[137]) A. hatte nämlich bis hier das Leiden und Wirken einander gleich gestellt; jetzt will er jedes in seiner eigenen Natur (ἁπλῶς), schlechthin untersuchen.

[138]) Die Gattung wird vielfach dem Stoffe von A.

kann, wenn kein äusseres Hinderniss besteht; Der aber, welcher bereits erkennt, ist es in Wirklichkeit und weiss im eigentlichen Sinne dieses bestimmte A.[139]) Die beiden Ersteren sind wissend dem Vermögen nach, und zwar der Eine, indem er durch das Lernen sich verändert und oft zwischen entgegengesetzten Zuständen wechselt; der Andere, weil er den Sinn oder die Sprachwissenschaft besitzt, aber nicht verwirklicht, sondern zu einer Thätigkeit anderer Art übergeht. Es ist also auch das Leiden nicht einfach; einmal ist es eine Art Untergang durch das Gegentheil; dann mehr eine Erhaltung des Vermögens durch das Wirkliche und Gleiche, so wie sich das Vermögen zur Wirklichkeit verhält; denn Der, welcher die Wissenschaft hat, wird erkennend, was man keine Veränderung nennen kann (denn der Zusatz geht auf es selbst und zur Wirklichkeit hin), oder was wenigstens eine besondere Art von Veränderung ist.[140]) Deshalb kann das Erkennen, während es thätig ist, nicht wohl eine Verän-

---

gleichgestellt, weil beide das mehr Unbestimmte dem Einzelnen gegenüber sind.

[139]) Früher (Erl. 84) hat A. die Wirklichkeit in zwei Grade eingetheilt; hier theilt er das Vermögen in zwei Grade; man bemerkt leicht, dass der höhere Grad des Vermögens mit dem früher dargestellten niederen Grade der Wirklichkeit zusammenfällt.

[140]) A. macht hiermit den Uebergang zu dem Wahrnehmen, was er oben als ein Leiden definirt hatte. Nachdem er die Unterschiede des Vermögens an sich dargelegt hat, wendet er diese Unterschiede auch auf das Leiden an; dasselbe ist ebenfalls zweifach; einmal kommt dabei etwas ganz Anderes heraus, z. B. wenn das Schwarze weiss wird; dann ist ein Leiden oder eine Veränderung aus Entgegengesetztem in Entgegengesetztes vorhanden; aber daneben ist auch ein Leiden als Uebergang aus dem Vermögen in die Wirklichkeit. Letzteres will A. nicht als eine Veränderung gelten lassen. Das Folgende ergiebt nun, dass A. auch das Leiden bei dem Wahrnehmen nur als ein Uebergehen aus dem Vermögen zur Wirklichkeit gelten lassen will. Damit soll die Natur dieses Leidens erklärt sein. Dass dies indess die Frage nicht löst, ergiebt Erl. 132.

derung genannt werden, wie man ja auch dies nicht von dem Baumeister sagt, wenn er das Haus baut. Man darf deshalb das, was aus dem blos dem Vermögen nach Seienden zur Wirklichkeit in das Denken und Erkennen führt, nicht Unterricht nennen, sondern muss es mit einem anderen Worte belegen; und ebenso kann Der, welcher seinem Vermögen entsprechend lernt und die Wissenschaft durch Einen, welcher in Wirklichkeit erkennt und belehrt, gewinnt, wie gesagt, nicht ein Leidender genannt werden, oder man muss zwei Arten der Veränderung annehmen, eine, welche zu den Zuständen der Beraubung führt, und eine, welche zu dem Haben und dem Naturgemässen führt.[141]) Die erste Einrichtung des wahrnehmenden Sinnes erfolgt durch den Erzeuger; ist der Sinn aber erzeugt, so hat er schon so zu sagen die Wissenschaft und das Wahrnehmen.[142]) Das Wirkliche wird hier so ausgesagt wie bei dem Erkennen; nur ist hier der Unterschied, dass das die Wirklichkeit Herbeiführende von aussen kommt; dies ist das Sichtbare und das Hörbare und das von den übrigen Sinnen Wahrnehmbare. Dieser Unterschied kommt daher, dass die wirkliche Wahrnehmung auf das Einzelne geht, während die Wissenschaft das Allgemeine erfasst, und letzteres gleichsam in ein und derselben Seele ist.[143]) Deshalb kann man etwas be-

---

[141]) Hier hat man wieder ein Beispiel, wo die Umwandlung des Seienden in Beziehungsformen nicht allein in der Erkenntniss nicht weiter führt, sondern die danach gebildeten Begriffe auch mit sich selbst verwickelt. Ist das Vermögen eine Art Seiendes neben dem Wirklichen, wie A. lehrt, so folgt auch unabweisbar, dass der Uebergang aus dem Einen in das Andere eine Veränderung enthält. Allein da dies offenbar für das Denken und Erkennen nicht passt, wo der Erkennende sich selbst nicht verändert, so muss A., um dieser Schwierigkeit zu entgehen, einen doppelten Sinn der Veränderung annehmen. Diese Schwierigkeiten sind nur selbstgemachte; sie fallen, wenn man das Mögliche nicht als ein Seiendes behandelt.

[142]) Es sind dies die oben beschriebenen beiden Grade des Vermögens, zu denen dann das wirkliche Wahrnehmen, wie bei dem Erkennen, den Gegensatz bildet.

[143]) Mit dem Schlusssatz will A. sagen, dass bei dem

denken, wenn man will, aber wahrnehmen nicht; dazu muss das Wahrnehmbare vorhanden sein. Ebenso verhält es sich wohl auch mit den Wissenschaften des Wahr-

---

Erkennen des Allgemeinen Gegenstand und Thätigkeit gleichsam in derselben Seele ist, während bei dem Wahrnehmen der Gegenstand, als einzelner, ausserhalb der Seele ist. Deshalb erklärt es sich auch, dass man zwar beliebig denken, aber nicht beliebig wahrnehmen kann; denn nur bei jenem ist auch der Gegenstand in der Seele. Es liegt darin unzweifelhaft eine Wahrheit, wenn man nur festhält, dass auch das Denken des Allgemeinen oder der Begriffe der Dinge in seinem ersten Beginnen von dem Wahrnehmen bedingt ist, weil das Denken den Inhalt des Seienden nicht selbst erfassen kann, sondern von dem Wahrnehmen überliefert erhält; aber dann mittelst des Gedächtnisses festhalten und beliebig zurückrufen kann.

Indess ist diese Bemerkung keine Antwort auf die Hauptfrage, wie die Seele überhaupt vermag, den Inhalt des Seienden in ihr Wissen durch das Wahrnehmen aufzunehmen. Gerade der Unterschied, den A. als unerheblich behandelt, dass bei dem Wahrnehmen der Inhalt von aussen kommt, ist das Wesentliche; in ihm liegt allein die Schwierigkeit der Frage. Denn man kann wohl verstehen, dass die Seele das einmal Gewonnene und in das Wissen Aufgenommene dann weiter denkend verarbeiten kann; allein viel schwieriger ist die Frage, wie die Seele diesen Inhalt zuerst von ausserhalb sich aneignen kann. Am Schluss dieses Kapitels erklärt A. dies damit, dass der Sinn zunächst nur dem Vermögen nach seinem Gegenstande gleich sei; dass er aber durch sein Erleiden bei dem wirklichen Wahrnehmen auch der Wirklichkeit nach dem Gegenstande gleich werde. — Diese Auffassung verstösst gegen die Natur des Wissens, welches in der Wahrnehmung liegt. Dieses Wissen der Seele ist für jeden Unbefangenen unendlich verschieden von seinem Gegenstande; dieses Wissen ist weder rund noch farbig noch sauer noch hart, obgleich dieses Alles der Gegenstand ist. Wie kann man also das wahrnehmende Wissen für gleich mit seinem Gegenstande behaupten? Darauf bleibt A. die Antwort schuldig, und doch liegt hierin allein die ganze Schwierigkeit, welche der Realismus dadurch zu

nehmbaren,[144]) und zwar aus demselben Grunde, weil das Wahrnehmbare zu dem Einzelnen und Aeusserlichen gehört. Für die genauere Entwickelung dieser Punkte wird sich anderweit Gelegenheit finden; jetzt mag nur so viel bemerkt sein, dass das Vermögen nicht in einem einfachen Sinne gebraucht wird, sondern einmal in dem Sinne, wie man sagt, dass der Knabe das Vermögen zur Heeresführung hat, und dann in dem Sinne, dass der im Mannesalter Befindliche dieses Vermögen hat; ebenso wird auch das sinnliche Vermögen besessen. Da für diese Unterschiede keine besonderen Worte vorhanden sind, aber diese Unterschiede als solche bestehen, so muss man dafür sich hauptsächlich des Leidens und Veränderns als der noch am besten passenden Worte bedienen. Der des Wahrnehmens fähige Sinn ist nur dem Vermögen nach das, was das Wahrnehmbare schon in Wirklichkeit ist,

---

lösen sucht, dass er Inhalt und Form trennt, und zwar den Inhalt der Vorstellung und ihres Gegenstandes gleich annimmt, aber die Form bei ihnen als durchaus unterschieden festhält; in dem Gegenstande ist dieser Inhalt in der Seinsform, in der Vorstellung, in der Wissensform. Vergl. Erl. 131. Später giebt A. noch eine andere Erklärung, indem er sagt, nur der in dem Gegenstand enthaltene Begriff (λογος) gehe bei dem Wahrnehmen in die Seele über; eine Ansicht, die an ihrem Orte geprüft werden soll.

[144]) Die „Wissenschaften des Wahrnehmbaren“ sind das, was A. anderweit auch ἱστοριαι nennt; es ist die Beschreibung des Einzelnen, wie es in der Naturgeschichte und Geographie geschieht. Diese Ausdehnung des besprochenen Unterschiedes passt indess nicht gut; einmal enthalten auch diese Beschreibungen und Geschichten schon eine Eintheilung in Klassen und Arten, also schon Allgemeines; sodann kann auch das Einzelne, wenn es einmal wahrgenommen worden ist, später willkürlich von der Seele reproduzirt werden; die Macht der Seele über ihren Inhalt und ihre Unabhängigkeit von den äusseren Gegenständen liegt also nicht in dem Unterschiede des Einzelnen und Allgemeinen, wie A. hier meint, sondern in dem Wahrnehmen und blossen Vorstellen, welche Unterschiede zu den Wissensarten gehören (B. I. 57).

wie ich gesagt habe. Der Sinn leidet, so lange er nicht gleich ist mit dem Wahrnehmbaren; aber durch das Erleiden wird er gleich gemacht und ist dann so wie dieses.[145])

Sechstes Kapitel.

Es ist nun zunächst das Wahrnehmbare für jeden einzelnen Sinn zu besprechen. Das Wahrnehmbare wird in dreierlei Bedeutung genommen; bei zweien davon sagt man, das Wahrnehmbare werde an sich wahrgenommen, bei der dritten aber, dass es nebenbei geschehe. Von jenen beiden ist das eine das Eigenthümlich-Wahrnehmbare des einzelnen Sinnes, das andere das allen Sinnen gemeinsam Wahrnehmbare. Unter dem Eigenthümlichen verstehe ich das, was kein anderer Sinn wahrnehmen kann und über das keine Täuschung stattfinden kann, wie z. B. das Sehen der Farbe oder das Hören des Tones und das Schmecken der Speise. Das Gefühl hat mehrere dergleichen ihm eigenthümliche Unterschiede. Jeder Sinn urtheilt hierüber und täuscht sich nicht darüber, ob eine Farbe oder ein Ton ist, sondern nur darüber, was das Farbige und wo es ist, oder was das Tönende und wo es ist. Dergleichen heisst das den einzelnen Sinnen Eigenthümlich-Wahrnehmbare.[146]) Dagegen wird gemein-

---

[145]) Die Erläuterung dieses Schlusssatzes, in dem der Kern des Kapitels enthalten ist, ist bei Erl. 143 gegeben.

[146]) Wegen des Unterschiedes der Bestimmungen, die nur durch einen oder durch mehrere Sinne wahrgenommen werden, ist B. I. 3 nachzusehen. A. erschöpft die hier auftretenden Fragen nicht. Auffallend ist seine Ansicht, dass die Sinne nur über die gemeinsamen, nicht über die ihnen eigenthümlichen Bestimmungen täuschen. Gewöhnlich sagt man entweder: „die Sinne täuschen immer“ oder „sie täuschen gar nicht“. Ersteres behaupten die Systeme, welche die Dinge an sich für unerkennbar halten, wie Herbart, oder welche den Gegensatz von Sein und Wissen leugnen, wie Fichte; Letzteres ist auch die Ansicht Kant's (B. I. 293), indem er den Sinnen das Urthei-

sam von ihnen die Bewegung, die Ruhe, die Zahl, die Gestalt und die Grösse wahrgenommen. Diese Wahrneh-

---

len überhaupt abspricht und dies in das Denken verlegt (B. III. 50). A. nimmt ein Urtheilen der Sinne an und hält dasselbe auch für die Wahrheit; insofern erkennt er den ersten Fundamentalsatz des Realismus an (B. I. 68). Wenn er dessenungeachtet auch einen Irrthum der Sinne annimmt, so stimmt er auch insofern mit dem Realismus; allein sein Grund ist ein anderer. Nach dem Realismus kann die Täuschung der Sinne nur aus dem Satz des Widerspruchs abgeleitet werden (B. I. 68), indem dieser zweite Fundamentalsatz höher steht als der erste; A. stützt dagegen den Irrthum auf die Gemeinsamkeit der wahrgenommenen Bestimmungen; ein Gedanke, der an sich unklar ist, und zu dem auch die beigebrachten Beispiele nicht passen. Denn das Sehen und Hören giebt gar keine Wahrnehmung des Ortes, wo das Gesehene und Gehörte sich befindet; nur die Richtung ist darin enthalten; dieser Ort, über welchen A. die Täuschung zulässt, ist also gar nicht eine gemeinsame Wahrnehmung aller Sinne. Dasselbe gilt für das Was; wenn man z. B. meint, die Stimme eines Menschen zu hören, und es nur der Wind gewesen ist; denn das Mensch-sein wird überhaupt nicht gehört. Hieraus erhellt, dass der Gedanke des A. richtiger gewesen ist als dessen Ausdruck. A. will sagen, dass eine Täuschung in dem stattfinden könne, was von dem betreffenden Sinn gar nicht wahrgenommen, sondern vermöge gewohnter Verbindungen aus dem Gedächtniss zugesetzt werde. Indess ist auch die Behauptung des A. falsch, dass die Sinne über das ihnen Eigenthümliche nicht täuschen. Bekanntlich gelten nach der neueren Naturwissenschaft alle Farben und Töne und alle materialen Wahrnehmungen, also gerade das, was A. zu dem Eigenthümlichen rechnet, als blosse subjektive Vorstellungen, denen nichts derart im Gegenstande entspricht. Hier ist also gerade eine Täuschung der Sinne in dem Eigenthümlichen vorhanden. Umgekehrt ist die Gestalt eine dem Sehen und Fühlen gemeinsame Bestimmung, und über diese findet keine Täuschung statt. Dies Alles zeigt, dass die Gesetze der Sinnestäuschungen ganz andere sind, als A. hier angiebt.

mungen sind keinem Sinn eigenthümlich, sondern allen[147]) gemein. So kann eine Bewegung durch Fühlen und durch Sehen wahrgenommen werden. Nebenbei wahrnehmbar heisst etwas, wenn z. B. dieses Weisse der Sohn des Diares wäre; denn dies wird nur nebenbei wahrgenommen, weil das, was wahrgenommen wird, dem Weissen nur nebenbei zugehört. Deshalb erleidet der Sinn als solcher auch nichts von diesem Wahrnehmbaren.[148]) Von dem an sich Wahrnehmbaren ist das jedem Sinn Eigenthümliche das Hauptsächliche unter dem Wahrnehmbaren und das, wofür das Wesen des einzelnen Sinnes von Natur eingerichtet ist.[149])

Siebentes Kapitel.[150])

Der Gegenstand des Gesichtssinnes ist das Sichtbare. Sichtbar ist die Farbe und etwas, was man wohl dem Begriffe nach bezeichnen kann, was aber keinen Namen

---

[147]) Das Wort „allen“ darf nicht so streng genommen werden; es genügt, dass es mehreren Sinnen gemein ist.

[148]) Auch hier zeigt sich das Unpassende dieses Begriffes des Nebenbei. Dergleichen „Nebenbei-Wahrnehmbares“ ist vielmehr gar kein Wahrnehmbares, sondern eine aus dem Gedächtniss oder dem Urtheil dem wirklich Wahrgenommenen hinzugefügte Bestimmung; es ist eine Bestimmung, die nur fälschlich als wahrgenommen behandelt oder ausgesagt wird. Man vergl. Erl. 146.

[149]) Auch dieser Ausspruch ist nicht richtig. Das Auge ist z. B. von Natur ebenso für die Wahrnehmung der Gestalt wie für die der Farben eingerichtet, und dennoch gehört erstere nicht zu dem eigenthümlichen, sondern zu dem gemeinsam Wahrnehmbaren im Sinne des A.

Erl. 149b bis 168b siehe hinter Erl. 168.

[150]) A. behandelt in diesem Kapitel das Sehen; allein er beschäftigt sich weit weniger mit dem Vorgange im Auge und in der Seele während des Sehens, als mit der Natur des Sichtbaren, also des gesehenen Gegenstandes

hat. Wie ich dies meine, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Das Sichtbare ist nämlich die Farbe, und diese

---

und mit der Art, wie er das Auge erregt. Deshalb gehört dieses Kapitel mehr in die Wissenschaft von der Natur als in die Wissenschaft von der Seele. Auch in der Schrift über die Sinne wird diese Richtung festgehalten und nur in einzelnen Punkten ergänzt.

Zum besseren Verständniss sei hier vorausgeschickt, dass nach A. ein Durchsichtiges besteht, was körperlicher Natur ist. Dieses Durchsichtige ist, wenn es blos dem Vermögen nach ist, die Dunkelheit; aber in seiner Wirklichkeit oder Wirksamkeit ist es das Licht. Verschieden vom Licht ist aber die Farbe; diese ist eine Bewegung des Durchsichtigen, welches zwischen dem farbigen Gegenstande und dem Auge sich befindet, und diese Bewegung des durchsichtigen Medii bewegt das Auge und bewirkt das Sehen. Deshalb ist ohne das durchsichtige Medium das Sehen unmöglich.

Diese Ansicht hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der heutigen Theorie, wonach ein Aether den ganzen Weltraum erfüllt und dessen Vibrationen die Empfindungen des Lichtes und der Farben vermittelst des Auges und seiner Nerven in der Seele erwecken. Der Unterschied beider Ansichten liegt darin, dass A. die Natur seines Durchsichtigen, welches jetzt als Aether gilt, nicht näher angiebt, und dass er das Licht von der Farbe unterscheidet, was bei der neueren Theorie nicht der Fall ist, wo die Aether-Oszillation an sich sowohl das Licht wie die Farbe ist, und die bestimmte Farbe und ihre Lichtstärke nur durch die Zahl der Schwingungen in der Sekunde sowie durch die Weite der Oszillationswellen bestimmt wird. Während hier Alles deutlich ist und der Berechnung unterworfen werden kann, bleiben zwei unklare Punkte bei A. Der eine ist die Unterscheidung der Finsterniss und des Lichts durch die Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit. Nach der modernen Theorie ist die Finsterniss die Ruhe oder das Fehlen der Aetherschwingungen; nach A. ist das Dunkle das Durchsichtige dem Vermögen nach. Dies ist völlig unverständlich, weil dieser Begriff sich nach dem Wirklichen bestimmt, und dieses Wirkliche hier das Licht sein soll; obgleich Fin-

befindet sich an dem an sich selbst Sichtbaren; an sich sichtbar ist dies aber nicht dem Begriffe nach, sondern

---

sterniss und Licht nicht in dem Verhältniss stehen wie Stoff und das daraus gebildete Ding. Es zeigt sich hier das ganz Unzulängliche dieser Beziehungsformen für die wirkliche Erkenntniss der Natur; Licht und Finsterniss müssen durch eine *seiende* Bestimmung unterschieden sein wie Ruhe und Bewegung; aber Vermögen und Wirklichkeit sind keine solchen Gegensätze innerhalb des Seienden. Das, was die moderne Ansicht dem Licht zutheilt, nämlich die Bewegung des Aethers, dies theilt A. der Farbe zu; während bei der heutigen Ansicht das Licht nur der Grad der Stärke einer Farbe ist, ist es bei A. etwas ganz Anderes; bei ihm ist das Licht nur die Wirklichkeit des Durchsichtigen, und erst die Farbe ist die Bewegung desselben. Deshalb ist die Ansicht des A. nicht so einfach wie die heutige. Aber sie ist auch nicht so vollständig wie diese; denn A. lässt die Art dieser Bewegung ganz unbestimmt; man kann auch die frühere Emanationstheorie allenfalls darin finden; und ausserdem bleibt auch ganz unerklärt, weshalb die Farbe diese Bewegung hervorbringt, und weshalb sie sie nicht auch im Dunkeln hervorbringt. A. hat dafür nur den hohlen Grund, dass das Durchsichtige dann nur dem Vermögen nach besteht; allein dabei muss er anerkennen, dass das Feuer im Dunkeln wie im Hellen leuchtet, während es doch nicht identisch mit dem Durchsichtigen ist.

So zeigt sich in der Ansicht des A. mancher geistreiche Punkt; allein das Ganze ist noch ohne festen und verständlichen Zusammenhang; seine Theorie schliesst noch jede exakte Beobachtung und Berechnung aus und verdirbt die Einfachheit der Vorgänge durch Umwandlung derselben in Beziehungsformen, die hier nicht einmal verständlich sind. In der Schrift über die Sinne erklärt A. die Farben durch eine Mischung des Dunkeln mit dem Hellen; insbesondere werde die weisse Sonne roth durch ihr Durchscheinen durch das Schwarze des Rauchs. Dies erinnert an *Goethe*, und A. ist deshalb noch von *Trendelenburg* belobt worden; allein dergleichen stimmt schlecht mit der hier von A. vorgetragenen Lehre, wonach Licht und Farbe wesentlich verschieden sind, jenes nur

weil es in sich die Ursache der Sichtbarkeit enthält.[151]) Alle Farbe ist aber das Bewegende des wirklich Durchsichtigen, und dies macht ihre Natur aus. Deshalb ist keine Farbe ohne Licht sichtbar, sondern alle Farben der einzelnen Dinge sind nur im Lichte sichtbar.

Ich habe deshalb zunächst anzugeben, was das Licht ist. Es ist etwas Durchsichtiges; und durchsichtig nenne ich das, was zwar sichtbar ist, aber nicht an sich schlechthin, sondern durch ein Anderes, nämlich die Farbe. Zu solchem Durchsichtigen gehören die Luft, das Wasser und viele feste Körper. Das Wasser und die Luft sind nicht als solche durchsichtig, sondern weil beiden dieselbe Natur wie dem ewigen oberen Körper innewohnt.[152]) Das Licht ist die Wirksamkeit dieses Durchsichtigen als solchen; da, wo dieses Durchsichtige nur dem Vermögen nach ist, ist Finsterniss. Das Licht ist gleichsam die Farbe des Durchsichtigen, wenn es durch Feuer oder Aehnliches, z. B. den oberen Körper der Wirklichkeit nach durchsichtig ist; denn auch in dem oberen Körper ist etwas enthalten, was mit dem Feuer ein und dasselbe ist. Hieraus erhellt, was das Durchsichtige und das Licht ist; das Licht ist weder das Feuer noch überhaupt ein Körper noch der Ausfluss eines Körpers (denn auch dann würde es ein Körper sein), sondern es ist die Anwesenheit des Feuers oder eines Aehnlichen in dem Durchsichtigen;[153]) denn zwei Körper können nicht zugleich in

---

Wirklichkeit des Durchsichtigen, diese allein dessen Bewegung ist, mithin aus dem blossen Licht und seinem Gegentheil nie eine Farbe werden kann. Man vergleiche übrigens noch die Erl. 154.

[151]) D. h. nicht der Gegenstand an sich ist identisch mit seiner Farbe, sondern diese hängt ihm nur an.

[152]) Damit ist der Himmel mit seinen leuchtenden Gestirnen gemeint.

[153]) A. schwankt hier über die Natur des Lichts, oder er drückt sich nachlässig aus. Oben hat er das Licht als die Wirklichkeit des Durchsichtigen erklärt; hier macht er es zur Anwesenheit (παρουσια) des Feuers im Durchsichtigen, ohne dass das Licht doch das Feuer selbst ist; denn das Feuer ist nach A. ein körperliches Element. Man muss deshalb diese letzte Stelle nach der obigen da-

demselben Orte sein. Das Licht scheint das Gegentheil der Dunkelheit zu sein; die Dunkelheit ist nämlich die Beraubung eines solchen Zustandes des Durchsichtigen; deshalb ist die Gegenwart dieses Zustandes das Licht.[154])

---

hin berichtigen, dass die Anwesenheit des Feuers nur seine Wirkung bezeichnet, vermöge deren es das Durchsichtige in ein Wirkliches umsetzt.

[154]) A. hat soweit ganz Recht, dass er die Dunkelheit nicht zu etwas Positivem oder Konträren des Lichtes macht, sondern nur zu dessen Beraubung, d. h. zu einem blos Negativen. Allein wenn er daneben die Dunkelheit zu einem Durchsichtigen dem Vermögen nach und das Licht zu einem solchen der Wirklichkeit nach macht, so ist dies unfassbar, weil das Durchsichtige auch als Vermögen ein körperlich Seiendes bleibt, was sich von dem wirklich Seienden nicht durch blosse Negation einer einzelnen Eigenschaft unterscheiden kann. Dem A. schwebte vielleicht die Analogie von Wissen dem Vermögen nach und dem wirklichen Wissen vor, wo die Seele, gleich dem Lichte, das erste in das andere umsetzt; allein im Wissen hat man es nicht mit Seiendem zu thun, und selbst hier ist das Wissen dem Vermögen nach (das Gedächtniss) ein so dunkles und unaufgeklärtes Problem, dass es für die Erklärung von Naturgegenständen nicht benutzt werden kann. Vielleicht wird man die Ansicht des A. am richtigsten treffen, wenn man unterscheidet: 1) die Farbe an den Gegenständen, 2) das Medium zwischen der Farbe und dem Auge, und 3) das Auge. Die Farbe ist nach A. etwas Selbstständiges und Körperliches; aber sie ist an sich nicht im Stande, das Auge zu bewegen; vielmehr bedarf es dazu jenes Medii. Dies nennt A. das Durchsichtige; es ist ihm ein Körperliches, und feiner als die Luft. Wenn dieses Medium in Ruhe ist, so ist Dunkelheit vorhanden, d. h. die Farbe ist nicht im Stande, auf das Auge einzuwirken. Auch ist die Farbe nicht im Stande, dieses Medium in Bewegung zu bringen. Dies geschieht vielmehr durch die himmlischen Körper (Sonne, Mond) oder durch das Feuer. Wird das Medium so bewegt, so wird es Licht, d. h. hell und durchsichtig, und vermittelt durch seine Bewegung nun auch die Einwirkung der Farben auf das Auge. Deshalb ist die Farbe nicht

Empedokles und wer sonst noch sich so ausgesprochen hat, haben nicht Recht, wenn sie sagen, das Licht bewege sich und sei einmal, ohne dass wir es bemerkt, zwischen die Erde und ihre Umgebung gekommen; dies widerstreitet ebenso der begrifflichen Wahrheit wie der Erscheinung; bei einem kleinen Raume könnte es vielleicht verborgen bleiben, aber dass man seine Bewegung vom Aufgange bis zu dem Niedergange nicht hätte bemerken sollen, ist zu viel verlangt.[155]) — Das der Farbe Fähige ist das Farblose, und des Tones Fähige das Tonlose. Farblos ist aber das Durchsichtige und das Unsichtbare oder kaum Sichtbare, wie das Dunkle. So ist zwar das Durchsichtige beschaffen, aber nicht wenn es in seiner Wirksamkeit, sondern nur wenn es dem Vermögen nach ist; seine Natur selbst bleibt dabei dieselbe, gleichviel ob es dunkel oder hell ist. Indess ist nicht Alles im Lichte sichtbar, sondern nur die eigenthümliche Farbe jedes Dinges; denn Manches, was man bei Licht nicht sieht, wird in der Dunkelheit wahrgenommen, z. B. das feurig Scheinende und Glänzende (es giebt nicht ein Wort für Beides), wie der Erdschwamm, das Horn, die Köpfe, Schuppen und

---

die Bewegung des Medii, wie A. einmal nachlässig sich ausdrückt, sondern sie bedarf nur dieser Bewegung, um auf das Auge zu wirken und gesehen zu werden. Die Bewegung des Medii ist das Licht; die Ruhe des Medii ist die Dunkelheit, welche beide von der Farbe verschieden sind. Was A. das Durchsichtige dem Vermögen nach nennt, ist also nur das Medium in seiner Ruhe, wo es dunkel ist, aber die Fähigkeit hat, hell, d. h. bewegt zu werden. Das Durchsichtige der Wirklichkeit nach ist diese Bewegung das Medii, worin die Helligkeit und das Licht besteht. — In dieser Auffassung wird Alles deutlich und die Ausdrucksweise des A. verständlich. Man sieht, dass A. im Wesen der heutigen Theorie sehr nahe steht.

[155]) A. meint, wenn das Licht durch Bewegung seiner selbst fortschritte, so müsse man wenigstens bei einer weiten Entfernung diese Bewegung des Lichtes bemerken. Er übersieht hierbei, dass auch nach Empedokles nicht diese Bewegung selbst schon sichtbar ist, sondern erst ihr Anprall gegen das Auge.

Augen der Fische, wobei indess die eigene Farbe derselben nicht gesehen wird. Aus welchem Grunde dergleichen gesehen wird, gehört zu einer anderen Untersuchung;[156] hier ist aber so viel klar, dass das im Licht Gesehene die Farbe ist. Deshalb wird sie ohne Licht nicht gesehen, denn ihr Wesen als Farbe besteht in dem Bewegen des in Wirklichkeit Durchsichtigen; diese Wirklichkeit des Durchsishtigen ist aber das Licht. Ein deutliches Zeichen dafür ist, dass, wenn man das Farbige auf das Auge selbst legt, es nicht gesehen wird; vielmehr bewegt die Farbe das Durchsichtige gleich der Luft, und von dem Durchsichtigen, was sich bis zu dem Sinneswerkzeug ausdehnt, wird dieses bewegt.[157] Demokrit hat nämlich Unrecht, wenn er meint, man würde genauer sehen und selbst eine Ameise am Himmel erkennen, wenn der Zwischenraum zwischen Gegenstand und Auge leer wäre; vielmehr wäre das Sehen dann unmöglich, weil es nur dadurch geschieht, dass das Sinnenwerkzeug etwas erleidet; dies kann aber von der gesehenen Farbe selbst unmöglich geschehen; so bleibt nur das Mittlere dazu übrig, und deshalb darf es nicht wegbleiben. Würde der Zwischenraum leer sein, so würde man nicht genauer,

---

[156]) Es sind dies die bekannten phosphoreszirenden oder elektrischen Lichterscheinungen, welche aus der modernen Theorie der Oszillationen des Lichtäthers sich leicht erklären. Wenn dabei die eigene Farbe der betreffenden leuchtenden Körper nicht gesehen wird, so liegt es an der zu grossen Schwäche dieses Lichtes, was die Farbenoszillation der Umgebung zu schwach für das Auge bleiben lässt. Für A. ist die Erklärung auch nicht schwierig; er braucht nur zu sagen, in solchem Falle sei blos das Licht wirksam, aber nicht die Farbe.

[157]) Auch hier hat A. die Wahrheit nur halb getroffen; denn wenn das Auge bei seiner Berührung durch den Gegenstand ihn nicht sieht, so liegt es einmal in dessen zu grosser Nähe, welche es der brechenden Kraft der Augenlinse unmöglich macht, ein deutliches Bild auf der Netzhaut zu bilden, und dann in dem Umstande, dass die Sehnerven nur für die Oszillationen des Aethers, aber nicht für die Berührung empfänglich sind.

sondern überhaupt gar nichts sehen.[158] Somit ist dargelegt, aus welchem Grunde die Farbe nur bei Licht gesehen werden kann; dagegen wird das Feuer sowohl im Dunkeln als bei Licht gesehen, und dies muss so sein, weil das Durchsichtige durch das Feuer zu einem Durchsichtigen wird.[159] — Ebenso verhält es sich mit den Tönen und den Gerüchen; sie selbst bewirken die Wahrnehmung nicht durch Berührung der Sinnenwerkzeuge, sondern es wird von dem Tone und dem Riechenden das Zwischenbefindliche bewegt und von diesem erst das betreffende Sinneswerkzeug. Würde man das Tönende oder das Riechende unmittelbar auf das Sinnenwerkzeug legen, so würden sie keine Wahrnehmung bewirken. Auch mit dem Gefühl und dem Geschmack verhält es sich ebenso, obgleich es nicht so scheint; der Grund, weshalb, wird sich später ergeben. Das Zwischenbefindliche für den Ton ist die Luft; für den Geruch hat es keinen Namen; er ist etwas der Luft und dem Wasser Gemeinsames, und wie das Durchsichtige für die Farbe, so verhält sich dies in beiden Stoffen Enthaltene zu dem, was einen Geruch hat; da auch die Wasserthiere den Geruchssinn zu haben scheinen, während der Mensch und die Landthiere nur riechen, soweit sie Athem holen; ohnedem ist das Riechen nicht möglich.[160] Der Grund davon wird ebenfalls später angegeben werden.

---

[158]) Dies ist ein für die Zeit des A. höchst geistreicher und noch heute anerkannter Gedanke.

[159]) Nämlich zu einem Durchsichtigen der Wirklichkeit nach. Wie diese Umwandlung durch das Feuer vor sich geht, bleibt freilich unerklärt und auch unfassbar, und dies ist die schwache Seite der Naturforschung des A.

[160]) Weil so das Riechen im Wasser und in der Luft stattfindet, hat A. das diese Wahrnehmung Vermittelnde zu einem der Luft und dem Wasser Gemeinsamen gemacht; d. h. es ist nicht Wasser und Luft, sondern ist nur in beiden enthalten.

Achtes Kapitel.[161])

Ich werde nun zunächst den Ton und das Gehör erörtern. Der Ton ist ein Zweifaches; einmal der wirkliche und dann der Ton dem Vermögen nach. Von manchen Dingen sagt man nicht, dass sie einen Ton haben, wie vom Schwamm und der Wolle; von anderen sagt man, dass sie ihn haben, z. B. das Erz und alles Feste und Glatte, weil es zu tönen vermögend ist. In der Mitte zwischen diesem und dem Hören steht das, was den wirklichen Ton hervorbringt. Denn der wirkliche Ton erfolgt immer von Etwas zu Etwas an Etwas; denn ein Schlag ist es, welcher den Ton bewirkt. Deshalb kann bei Einem allein kein Ton entstehen, da das Schlagende und das Geschlagene verschieden sind. Das Tönende tönt zu Etwas hin,[162]) und der Schlag geschieht nicht ohne Bewegung. Indess bringt, wie gesagt, der Schlag auf jedweden Gegenstand nicht einen Ton hervor; so tönt die Wolle bei dem Schlagen nicht, aber das Erz und alles Glatte und Hohle. Das Erz tönt, weil es glatt ist; das Hohle bewirkt durch seinen Verschluss nach dem ersten Schlag noch viele Schläge, weil das Bewegte[163]) nicht heraus kann. Der Ton wird in der Luft und in dem Wasser gehört, indess in letzterem schwächer; doch ist bei dem Tone die Luft oder das Wasser nicht die Hauptsache, sondern es müssen feste Gegenstände an einander und nach der Luft zu geschlagen werden. Dies geschieht,

---

[161]) Dieses Kapitel handelt von dem Gehörsinn; allein so wie in dem vorigen Kapitel es mit dem Sehen geschehen, so wird auch hier der geistige Theil des Hörens gar nicht erörtert, sondern nur die Natur des äusseren Tones und seine Verbindung mit dem Sinneswerkzeug, dem Ohre, untersucht.

[162]) Nach Trendelenburg soll damit nicht das Ohr, auch nicht die Luft gemeint sein, sondern nur der zum Schlagen nöthige freie Raum; indess müsste es dann nicht heissen: das Tönende, sondern: das Schlagende; auch heisst es bald darauf: *προς τον ἀερα.*

[163]) Dies ist die Luft.

wenn die geschlagene Luft bleibt und sich nicht verbreitet; deshalb tönt sie, wenn sie schnell und stark geschlagen wird; denn die Bewegung des Schlagenden muss der Zerstreuung der Luft zuvorkommen, gleich als wenn man einen Haufen oder eine Schicht Sand schlüge, damit sie sich schnell bewege. Der Widerhall entsteht, wenn durch das einschliessende und die Zerstreuung hindernde Gefäss die Luft Eins geworden ist und sie wie eine Kugel wieder abgestossen wird. Ein Widerhall entsteht wohl immer, nur nicht immer deutlich, da es mit dem Tone wie mit dem Lichte geht. Auch das Licht wird immer zurückgeworfen (denn sonst würde es nicht überall hell werden, sondern mit Ausnahme des von der Sonne Beschienenen das Uebrige dunkel bleiben), doch nicht so, als wenn es vom Wasser oder Erz oder einem anderen glatten Gegenstande geschieht, wo es Schatten macht, womit man das Licht begrenzt.[164]) — Das Leere gilt mit Recht als die Hauptsache bei dem Hören; die Luft scheint leer zu sein, und diese bewirkt das Hören, wenn sie zusammenhängend und als Eine bewegt wird. Wegen der Lockerheit der Luft entsteht kein Ton, wenn das Geschlagene nicht glatt ist; dann wird durch die ebene Fläche die Luft zu Einem, weil die Ebene des Glatten eine ist. Das Tönende besteht in der Bewegung der Luft, welche durch ihren Zusammenhang bis zu dem Gehör eine geworden ist. Das Gehör ist gleicher Natur mit der Luft, und deshalb macht dieses In-der-Luft-sein, dass, wenn das ausserhalb Befindliche bewegt wird, auch das Innerliche bewegt wird. Deshalb hören die Thiere nicht überall; denn die Luft dringt nicht überall hindurch, und der zu bewegende und beseelte Körpertheil hat nicht überall Luft. An sich ist die Luft wegen ihrer Zerstreubarkeit tonlos; wird sie aber an dem Zerstreuen gehin-

---

[164]) A. unterscheidet sehr glatte Gegenstände von den anderen; jene werfen das Licht anders zurück wie diese; dort bleibt das zurückgeworfene Licht so stark, dass es noch Schatten wirft und damit sich selbst begrenzt. Jeder Spiegel, mit dem man Sonnenstrahlen auffängt, giebt die Probe dazu. Den Schall vergleicht A. ganz richtig mit dem von rauhen Gegenständen nach allen Richtungen zurückgeworfenen Licht.

dert, so ist die Bewegung solcher Luft ein Ton.[165]) Die Luft in den Ohren ist bis zur Unbeweglichkeit eingeschlossen, damit man alle Unterschiede der Bewegung scharf wahrnehme. Deshalb hört man auch im Wasser; es dringt nicht mit bis zu der damit verbundenen Luft, und wegen der Windungen nicht einmal in das Ohr. Geschieht dies dennoch, so hört man nicht; wie man ebensowenig sieht, wenn die harte Haut am Auge erkrankt ist. Ein Zeichen, ob man hört oder nicht, ist, wenn das Ohr wie ein Horn

---

[165]) Hiernach erklärt A. den Ton für eine Bewegung der Luft zwischen dem tönenden Gegenstand und dem Ohre, veranlasst durch einen Schlag glatter Körper gegen einander. Doch entsteht der Ton in solchem Falle nur dann, wenn die Luft gehindert wird, sich zu zerstreuen, was entweder die Hohlheit eines Gefässes oder die Schnelligkeit der Schläge bewirken kann.

A. hat demnach auch hier einen grossen Theil der jetzt als die Wahrheit geltenden Ansicht getroffen. Danach ist wirklich die Oszillation der Luft die Ursache der Tonempfindung; auch enthält das Ohr wirklich Luft, welche mit in Wellenbewegung geräth. Auch der Widerhall ist richtig von A. aufgefasst; mangelhaft ist nur, dass er auch hier, wie bei dem Lichtäther, die Art der Bewegung nicht näher bezeichnet. A. scheint sich die Bewegung der Luft wie die eines festen Körpers zu denken, so dass die Bewegung an dem einen Ende zugleich auch an dem anderen Ende mit geschieht; deshalb verlangt er Einheit der Luft und meint, dass ohnedem die sich zerstreuende Luft keinen Ton bewirke. Dies ist ein Irrthum; A. kennt hier die Wellenbewegung noch nicht, vermöge deren die Tonwelle sich nach allen Richtungen fortpflanzt. Auch ist die Lehre des A. mangelhaft, weil sie sich nur auf den Vorgang innerhalb der Luft beschränkt, während er sich bei dem Ohre hinter dem Trommelfell in das Gehörwasser fortsetzt und sich erst da den darin vertheilten Gehörnerven mittheilt, welche dann die Wahrnehmung der Seele vermitteln. Auch weiss A. noch nicht, dass nicht blos die Luft, sondern jeder feste oder elastische Körper vermittelst seiner Oszillationen den Schall bewirken oder weiter führen kann.

stetig widerhallt; denn die Luft in den Ohren hat immer eine ihr zugehörige Bewegung, während der Ton eine fremde und nicht diese eigene Bewegung ist. Deshalb sagt man, dass man vermittelst des Leeren und des Widerhalls höre; indem man nur hört, weil die Luft eingeschlossen ist. Ertönt nun das Geschlagene oder das Schlagende? Wohl beide; wenn auch nicht in gleicher Weise, da der Ton die Bewegung eines Gegenstandes ist,[166] der so bewegt werden kann wie das von dem Glatten Abspringende, wenn man es schlägt. Doch tönt, wie gesagt, nicht alles Geschlagene und Schlagende; z. B. die Nadel nicht, wenn sie von einer Nadel geschlagen wird; vielmehr muss das Geschlagene eben sein, damit die Luft zusammen abspringt und erschüttert werde.[167] — Die Unterschiede des Tönenden offenbaren sich durch den wirklichen Ton. So wie man ohne Licht keine Farben sieht, so kann man ohne Ton das Scharfe (Höhe) und das Schwere (Tiefe) nicht erkennen.[168] Diese Ausdrücke sind von dem Gefühl hierher übertragen, da das Scharfe in wenig Zeit den Sinn viel bewegt, und das Schwere in viel Zeit nur wenig. Indess ist das Hohe nicht selbst schnell, und das Tiefe nicht selbst langsam, sondern es wird nur durch die Bewegung von jenem durch

---

[166]) Nämlich der Luft, die von dem Glatten so abspringt, wie die Kugel oder der Ball von einem elastischen Gegenstand.

[167]) Hier führt den A. seine Theorie in den Irrthum; bekanntlich tönen auch die Saiten, welche so wenig eben sind wie die Nadel. Es ist auffallend, dass A. dies nicht selbst bemerkt, da die Lyra so allgemein bei den Griechen in Uebung war.

[168]) Dieser Vergleich passt nicht; Licht und Farbe verhalten sich nicht wie Ton und seine Höhe oder Tiefe nach der eigenen Lehre des A.; das Licht als die Wirklichkeit des Durchsichtigen ist von der Farbe unabhängig, während ein Ton nie ohne eine bestimmte Höhe sein kann. Dass diese Höhe mit der Länge der Saiten zusammenhängt, hatte schon Pythagoras entdeckt und wohl auch, dass die kurzen Saiten schneller schwingen, woraus A. mit Recht den Unterschied ableitet.

die Schnelligkeit, und von diesem durch die Langsamkeit so.[149b]) Es hat auch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem, was für das Gefühl scharf und stumpf ist; das Scharfe schneidet gleichsam durch seine schnelle Bewegung, und das Stumpfe stösst gleichsam durch seine langsame Bewegung; sie stimmen deshalb mit dem Schnellen und Langsamen überein.

So viel über den Ton. Die Stimme ist ein lebendiger Ton; kein Lebloses hat eine Stimme;[150b]) man spricht höchstens vergleichsweise so und sagt, dass eine Flöte oder Leyer oder anderes Leblose einen bestimmten Tonumfang, Gesang und besonderen Klang habe, weil die Stimme Beides hat. Viele Thiere haben keine Stimme, insbesondere die blutlosen, und von den mit Blut versehenen die Fische nicht. Es ist dies erklärlich, weil der Ton eine Bewegung der Luft ist. Wenn den Fischen wie denen in dem Acheloos[151b]) eine Stimme zugeschrie-

---

[149b]) A. meint, der hohe und tiefe Ton sei nicht die schnelle und langsame Bewegung selbst, sondern jener sei eine Empfindung des Sinnes, welche nur durch diese Arten der Bewegung verursacht wird. Auch hier denkt A. an keine Oszillationen der Luft, sondern an wiederholte Stösse der Luft als eines Ganzen zwischen dem Tönenden und dem Ohre. Der Unterschied von Ton und Schlag oder Knall ist dem A. noch unbekannt.

[150b]) Die Stimme, das Sprechen und Singen gehört nicht zu dem Wahrnehmen, sondern zu dem Handeln des Menschen, wodurch er zunächst erst das hervorbringt, was Gegenstand des Hörens ist. Deshalb gehört das Folgende im strengen Sinne nicht zur Lehre der Sinneswahrnehmungen; allein da A. auch bei dem Wahrnehmen sich nur mit den äusserlichen Vorgängen beschäftigt, so lässt sich in diesem Sinne diese Abschweifung rechtfertigen.

[151b]) Der Acheloos ist der grösste Fluss Griechenlands, der auf dem Pindos entspringt und sich in das ionische Meer ergiesst. Er galt in ganz Griechenland für einen heiligen Fluss; das Orakel zu Dodona stand in seiner Nähe, und so mag sich auch die Sage von den Stimmen seiner Fische gebildet haben. Man vergleiche die Geschichte der Thiere von A., Buch 4, Kap. 9.

ben wird, so bewirken sie den Ton mit den Kiemen oder einem ähnlichen Gliede.

Die Stimme ist der Ton eines Lebendigen, und zwar nicht der von jedem beliebigen Gliede. Da nun immer ein Ton erfolgt, wenn etwas von etwas in etwas geschlagen wird und Letzteres die Luft ist, so wird folgeweise nur dasjenige tönen, was Luft enthält. Der eingeathmeten Luft bedient sich die Natur zu zwei Verrichtungen, wie sie ähnlich die Zunge zum Schmecken und Sprechen benutzt, von denen das Schmecken das Nothwendige ist und deshalb einer grösseren Anzahl von Geschöpfen einwohnt, die Mittheilung der Gedanken aber nur des Wohles wegen geschieht; ebenso benutzt sie den Athem für die innere Wärme,[152b]) als das Nothwendige, wie anderwärts begründet werden wird, und auch für die Stimme, damit auch das Wohl nicht fehle.

Das Organ für das Athmen ist die Luftröhre; auch ein anderes Werkzeug, die Lunge, ist dazu da; vermittelst ihrer haben die Landthiere die meiste Wärme unter den Thieren. Auch die nächste Umgebung des Herzens[153b]) bedarf des Athmens; deshalb muss bei dem Einathmen die Luft eintreten, und der Schlag der ausgeathmeten Luft durch die Seele dieser Theile gegen die genannte Röhre ist die Stimme.[154b]) Nicht jeder Ton eines Thieres ist, wie gesagt, eine Stimme (man kann auch mit der Zunge einen Ton von sich geben, wie es die Hustenden thun), vielmehr muss das Schlagende ein beseeltes Wesen sein und Vorstellungen haben, da die Stimme ein Ton ist, der etwas bedeutet und nicht blos, wie der Husten, von der

---

[152b]) Dies meint A. nicht so wie die neuere Physiologie; nach A. dient vielmehr die eingeathmete Luft zur Abkühlung der Bluthitze, während jetzt die Wärme des Blutes durch das Athmen und die Oxydation des Blutes in der Lunge erklärt wird. (Man sehe A. Ueber die Theile der Thiere, Buch 3, Kap. 6.) — Diese Ansichten gehören zu der dem A. eigenen teleologischen Auffassung der Natur.

[153b]) Damit ist die Lunge gemeint.

[154b]) Auch hier hat A. einen grossen Theil der Wahrheit getroffen. Das wichtigste Organ, die Stimmritze, kennt er aber noch nicht.

ausgeathmeten Luft kommt; vielmehr schlägt das beseelte Wesen mit dieser Luft die in der Luftröhre befindliche Luft gegen diese. Deshalb kann Niemand, der einathmet oder ausathmet, eine Stimme von sich geben, sondern nur wer den Athem anhält, da nur der letztere die Luft bewegt. Auch erhellt nun, weshalb die Fische keine Stimme haben; es fehlt ihnen die Luftröhre, und sie haben dieses Organ nicht, weil sie keine Luft in sich haben und nicht einathmen. Die Ursache davon gehört zu einer anderen Untersuchung.

Neuntes Kapitel.

Ueber den Geruch und das Riechbare ist nicht so viel wie bisher zu sagen, da die Beschaffenheit des Geruchs nicht so bekannt ist wie der Ton und die Farbe. Es kommt dies daher, dass wir diesen Sinn nicht in seiner Schärfe besitzen, sondern in geringerem Grade als viele Thiere. Der Mensch riecht schlecht und nimmt das Riechende nicht ohne unangenehme oder angenehme Empfindungen wahr, weil das Organ nicht scharf ist. 155b) Wahr-

155b) A. macht die richtige Bemerkung, dass der Geruchssinn bei dem Menschen nicht scharf ist, und dass er sich mit dem Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen verbindet; ob Letzteres der Grund für Ersteres oder umgekehrt ist, darüber drückt sich A. nicht deutlich aus. Auch sind diese Bemerkungen nur beziehungsweise wahr; denn es fragt sich sehr, ob nicht der Geruchssinn nur deshalb weniger scharf erscheint, weil ihn der Mensch weniger gebraucht und deshalb die an sich vorhandenen feinern Unterschiede weniger beachtet. Wenn man erwägt, wie unendlich fein die riechenden Stoffe einer Blume in einem Zimmer vertheilt sind, und wie deutlich dennoch dieser Geruch wahrgenommen und genau als der der Rose, Nelke, des Veilchens u. s. w. erkannt wird, so dürfte die feine Empfindlichkeit dieses Sinnes der der andern Sinne nicht nachstehen. Ebenso haben nervöse

scheinlich nehmen die hartäugigen Thiere die Farben ebenso mangelhaft wahr, und es werden die Unterschiede der Farben ihnen nicht anders offenbar als durch das,

---

Personen einen so feinen Geruch, dass er dem der Thiere kaum nachstehen wird.

Was das Angenehme und Unangenehme anlangt, so behandelt A. diesen Umstand nicht in der nöthigen Allgemeinheit und Ausführlichkeit. An sich gehören diese Bestimmungen zu den Gefühlen der Seele und nicht zu den Sinneswahrnehmungen; sie geben nicht von einem äusseren Gegenstande Kunde, sondern von einem inneren Gefühle, welches durch die Wahrnehmung des äusseren Gegenstandes nur bewirkt wird, aber nicht eine Eigenschaft des äusseren Gegenstandes bekundet oder abspiegelt, sondern welches gar kein Wissen wie das Wahrnehmen ist, vielmehr nur ein s e i e n d e r Zustand der Seele. Nun ist es bekannt, dass sich diese Gefühle mit dem Wahrnehmen aller Sinne verbinden können und vielleicht immer verbinden; nur mögen sie bei manchen nicht immer so stark sein, dass sie in das Bewusstsein eintreten. Die hellen glänzenden Farben machen schon den Kindern Vergnügen; der blaue Himmel, der durchsichtige Wasserspiegel erfreut auch den Erwachsenen; dasselbe gilt für die Töne, für den Geschmack, für das Gefühl des Glatten, Elastischen u. s. w. Es ist also diese Verbindung des Gefühls mit dem Geruch keine Eigenthümlichkeit dieses Sinnes allein, und wenn dieses Gefühl scheinbar bei dem Riechen mehr hervortritt, so ist es eben nur die Folge davon, dass der Mensch diesen Sinn wenig zur Erkenntniss der äusseren Dinge benutzt. Da ihn der Geruch als Gegenstand wenig interessirt, so bleibt nur das Interesse für ihn als Ursache des Gefühls, und deshalb scheint dies vorherrschend. An sich ist auch hier in dem Sinne selbst kein Unterschied gegen andere; der Chemiker, der Koch und Andere benutzen vielfach das Riechen ebenso rein objektiv, wie alle Menschen in der Regel das Sehen benutzen.

Auch erhellt, dass diese Gefühle in keinem Falle die Ursache der geringeren Schärfe des Riechens sein können, da bei dem Geschmack diese Verbindung in dem gleichen Grade besteht, und hier A. selbst eine hohe Schärfe des Geschmackssinnes bei dem Menschen anerkennt.

was ihnen Furcht macht oder nicht. So verhält es sich auch bei den Menschen mit dem Geruch. Dieser Sinn verhält sich ähnlich wie der Geschmack, und die Arten des Geschmacks gleichen denen des Geruchs; nur ist der Geschmackssinn bei uns schärfer, weil er eine Art Berührung ist, und der Mensch letzteren Sinn in der grössten Schärfe besitzt. Bei den übrigen Sinnen bleibt er hinter vielen Thieren zurück, während er bei dem Fühlen viele in der Schärfe übertrifft. Deshalb ist der Mensch auch das klügste unter den lebendigen Wesen, wie daraus erhellt, dass nach dem Organe dieses Sinnes die Menschen gutbegabte oder schlechtbegabte sind, was bei den andern Sinnen nicht gilt. Es sind nämlich die hartfleischigen Menschen für das Denken schlecht begabt, die weichfleischigen aber gut begabt. [156b])

Die Gerüche sind, wie die Geschmäcke, der eine süss, der andere bitter. Manche Dinge haben den entsprechenden gleichen Geruch und Geschmack, also z. B. süssen Geruch und süssen Geschmack; andere Dinge sind darin entgegengesetzt. Ebenso verhält es sich mit dem stechenden, sauren, scharfen und fetten Geruch. [157b]) Da indess, wie gesagt, die Gerüche nicht so bekannt wie die Geschmäcke sind, so haben sie von diesen nach der Aehnlichkeit der Gegenstände ihren Namen bekommen; der süsse Geruch hat seinen Namen von dem Safran und dem Honig, und der stechende vom Thymian und ähnlichen

---

[156b]) Dergleichen Aussprüche gehören zu den auf Grund ungenügender Induktionen zu leichthin angenommenen Sätzen, wie man sie bei einer mangelhaften Naturforschung überall findet, weil der Mensch überall nach Gesetzen sucht. (B. I., 77.)

[157b]) Diese Gleichstellung in der Bezeichnung der Arten der Gerüche und Geschmäcke ist nicht in diesem Maasse vorhanden, und was davon wahr ist, beruht darauf, dass die Stoffe, welche die Riechnerven erregen, auch durch die Nasenhöhle zu den Geschmacksnerven gelangen und umgekehrt. So findet meist ein gleichzeitiges Wahrnehmen beider Sinne statt, was zu Verwechslungen der Bestimmungen eines jeden Anlass giebt. An sich ist die Geruchswahrnehmung mit der Wahrnehmung keines andern Sinnes vergleichbar.

Gegenständen, und so ist es auch bei den andern Gerüchen. Wie das Gehör und jeder andere Sinn sowohl das Hörbare wie das Nicht-Hörbare wahrnimmt, und das Gesicht das Sichtbare und das Unsichtbare, so nimmt auch der Geruchssinn das Riechende und das Nicht-Riechende wahr.[158b] Nicht-Riechend ist entweder etwas, weil es überhaupt keinen Geruch haben kann, oder weil es nur einen schwachen oder schlechten[159b]) hat. Ebenso drückt man sich über das Schmeckende aus. Auch bei dem Ge-

---

[158b]) Auch hier wird eine wichtige Frage der Sinne überhaupt nur nebenbei und flüchtig behandelt. Wenn das Nicht-Sichtbare und das Nicht-Hörbare nur ein Nichts ist, so kann es nicht Gegenstand einer Wahrnehmung sein; denn das Nichts hat kein Sein. Eben deshalb ist auch der Zustand des Sinnes bei der Dunkelheit und bei der Stille ein ganz anderer wie bei dem wirklichen Wahrnehmen. Es wird in jenem Falle nicht ein wirklicher äusserer Gegenstand wahrgenommen, sondern nur der Zustand der Unerregtheit des Sinnes als solcher empfunden, ohne dass deshalb dieser Zustand zu etwas Aeusserlichem erhoben wird. Allerdings nimmt diese Ruhe des Sinnes nach der besonderen Natur seiner Wahrnehmungen auch eine besondere jenen analoge Natur an; diese Ruhe ist deshalb bei dem Sehen scheinbar ein zur Farbe Gehörendes, und bei dem Hören scheinbar ein zum Ton Gehörendes; allein trotzdem gilt dieses Dunkel und diese Stille nicht als ein Gegenständliches; wenigstens bietet das Wahrnehmen sie nicht als ein solches, sondern nur das Denken folgert aus dieser Unerregtheit, dass kein äusserer sichtbarer oder tönender Gegenstand vorhanden ist. Die Objektivirung dieses Zustandes liegt hier also nicht in dem Wahrnehmen, sondern in dem Denken. Aehnlich verhält es sich auch bei den andern Sinnen, obgleich hier das Nichts der einzelnen Sinne nicht einen gleichen bestimmten Namen und damit auch nicht die scheinbare Gegenständlichkeit erhalten hat, wie bei dem Sehen und Hören. — A. hat diese wichtigen Unterschiede nicht beachtet.

[159b]) Das „schlecht" passt hier offenbar nicht; denn der schlechte Geruch ist zwar unangenehm, aber sicherlich wahrnehmbar. Man muss deshalb das φαῦλος hier vielleicht

ruch besteht ein Mittleres, wie Luft oder Wasser, da auch die Wasserthiere den Geruchssinn zu besitzen scheinen.[160b] Auch die Thiere mit Blut und ohne Blut und ebenso die in der Luft haben diesen Sinn; denn manche davon werden von Weitem zu der Nahrung geführt, wenn diese riechend geworden ist. Deshalb scheint es zweifelhaft, ob alle Thiere auf gleiche Art riechen; der Mensch riecht zwar bei dem Einathmen, aber nicht bei dem Ausathmen oder bei dem Anhalten des Athems, und zwar weder das Ferne noch das Nahe und selbst das nicht, was ihm in die Nase gelegt wird. Dass das auf das Sinnesorgan selbst Gesetzte nicht wahrgenommen wird, gilt zwar für alles Lebendige; dass aber ohne Einathmen nicht wahrgenommen wird, ist dem Menschen eigenthümlich, wie der Versuch zeigt. Deshalb müssten die blutlosen Thiere, die nicht athmen, noch einen andern Sinn ausser dem genannten haben; allein dies ist unmöglich, wenn sie den Geruch wahrnehmen; denn die Wahrnehmung des Riechbaren, sei es übelriechend oder wohlriechend, ist der Geruch.[161b] Auch kommen sie durch starke Gerüche ebenso um wie der Mensch, z. B. durch Asphalt oder Schwefel oder Aehnliches; deshalb müssen auch die nicht athmenden Thiere den Geruchssinn haben.[162b]

---

in dem Sinne von leicht und als Gegensatz von ἀκριβές nehmen, wo es dann mit schwach zusammenfällt.

[160b]) Das Mittlere bezeichnet das Medium zwischen Gegenstand und Organ, welches die Erregung des letzteren durch ersteren vermittelst seiner Bewegung herbeiführt. A. bezeichnet es hier nicht näher; er sagt: „wie Luft oder Wasser“; indess will A. damit nur sagen, dass dieses Medium sich in der Luft und in dem Wasser gleichmässig befinden müsse, weil die Thiere in beiden riechen.

[161b]) Dieser Schluss ist ungenügend; es handelt sich nicht um den Unterschied des Gerochenen, sondern um den Unterschied der Organe dafür, und dieser kann bestehen, trotzdem dass das Gerochene selbst auch bei verschiedenen Organen dasselbe ist; wie ja A. bei den verschiedenen Augen der Thiere dies selbst anerkennt.

[162b]) Auch dieser Schluss ist voreilig; nicht das Riechen solcher Stoffe tödtet in diesen Fällen, sondern das Einathmen dieser Stoffe und ihr Eintritt in das Blut. An

Das betreffende Sinnesorgan scheint sich aber bei dem Menschen ebenso gegen das der übrigen Thiere zu unterscheiden, wie seine Augen gegen die der hartäugigen Thiere. Die Menschen haben an den Augenlidern eine Verschliessung und eine Hülle, ohne deren Bewegung und Oeffnung sie nichts sehen, während die hartäugigen Thiere nichts der Art haben, sondern in dem Durchsichtigen die Dinge sogleich sehen. So scheint auch das Riechorgan bei manchen Thieren nicht bedeckbar zu sein, gleich dem Auge, während die, welche die Luft aufnehmen, eine Hülle haben, die sie mittelst des Einathmens öffnen, indem sie die Blutadern und die Poren erweitern.[163b]) Deshalb riechen die athmenden Thiere nicht in dem Wässrigen, weil sie zum Riechen athmen müssen und dies in dem Wässrigen nicht möglich ist. Der Geruch gehört zu dem Trockenen, wie der Geschmack zu dem Feuchten;[164b]) das riechende Sinnesorgan verhält sich dem Vermögen nach ebenso.[165b])

---

solchen Fällen sieht man, wie wenig sorgsam die Griechen bei der Naturforschung noch verfuhren, und es kann deshalb nicht auffallen, dass ihre Fortschritte in der Naturkenntniss so langsam geschahen.

[163b]) Diese angebliche Hülle des Geruchssinns besteht nicht; man kann das Riechen deshalb auch nicht verhindern, wenn man die Luft einathmet. Es ist richtig, dass das Athmen die Bedingung des Riechens ist, aber es besteht nicht daneben eine besondere Hülle, wie bei den Augen in deren Lidern.

[164b]) Auch diese Aussprüche sind voreilig und in dieser Allgemeinheit nicht wahr; auch die Ausdünstungen des Feuchten werden gerochen; und will man hier die verschiedenen Aggregatzustände der Körper herbeinehmen, so wird der Unterschied vielmehr der sein, dass der Geruch den gasartigen, der Geschmack den flüssigen Zustand der Körper verlangt.

[165b]) Auch in diesem Kapitel über den Sinn des Geruchs fehlt bei A. Alles das, was dabei zu den Seelenzuständen gehört; er beschäftigt sich statt dessen nur mit Nebensächlichem und Physiologischem, ohne selbst hierbei so tief einzugehen, wie bei dem Sehen und Hören. Es mag dies daher kommen, dass man zu A.'s Zeit überhaupt von diesem Sinne wenig anzugeben wusste, und dass man

Zehntes Kapitel.

Das Schmeckbare ist etwas Berührbares; deshalb wird seine Wahrnehmung nicht durch einen andern dazwischen befindlichen Körper vermittelt, wie dies bei der Berührung auch nicht geschieht. Der Körper, in welchem die Speise oder das Schmeckbare enthalten ist, befindet sich als Stoff im Feuchten, und ist etwas Berührbares. Deshalb schmeckt man auch, wenn man sich im Wasser befindet, das hineingeworfene Süsse, und die Wahrnehmung erfolgt nicht durch einen Zwischenkörper, sondern durch die Mischung des Süssen mit dem Feuchten, wie es auch bei den Getränken geschieht.[166b]) Die Farbe wird nicht so

---

namentlich die verschiedenen Aggregatzustände eines und desselben Körpers und die grosse Auflösbarkeit derselben noch nicht kannte. Deshalb verlangt A. auch bei diesem Sinne, wie bei dem Sehen und Hören, ein Medium zwischen Gestalt und Organ; er bleibt aber alle näheren Angaben darüber schuldig. Die moderne Physiologie kennt hier ein solches Medium nicht, vielmehr nimmt sie hier eine Berührung des Organes mit den Molekülen des riechenden Gegenstandes an, welche in der Feuchtigkeit der Epidermis vielleicht chemische Zersetzungen oder Verbindungen eingehen und dadurch die hier sich verbreitenden Enden des Riechnerven erregen. Im Uebrigen weiss allerdings die Physiologie auch bei dem Riechen über den Vorgang in den Nerven und Gehirn und über den Uebergang der körperlichen Bewegungen oder Stösse in ein Vorstellen und Wissen der Seele auch heute noch nicht mehr als zu A.'s Zeit, d. h. gar nichts.

A. hat noch eine besondere Schrift über die Sinne verfasst; in deren 5. Kapitel wird so ziemlich das hier Gesagte nur etwas ausführlicher wiederholt und Einiges über die heilsamen Wirkungen des Riechens hinzugefügt.

166b) A. trennt die Sinne in zwei Klassen; das Sehen, Hören und Riechen bedarf eines Mediums, durch welches der Gegenstand auf den Sinn wirkt; dagegen wirken das Schmeckende und das Gefühlte ohne solches Medium, unmittelbar, auf den Sinn. Nach der neueren Wissenschaft

durch Mischung oder durch Ausflüsse gesehen; mit Ausnahme dass also bei dem Geschmack der Zwischenkörper fehlt, ist die Speise das Schmeckbare, so wie die Farbe das Sichtbare ist. Nichts bewirkt die Wahrnehmung eines Geschmacks ohne Feuchtigkeit; jedes hat vielmehr Feuchtigkeit wirklich oder dem Vermögen nach, wie z. B. das Salz, welches leicht schmilzt und auf der Zunge zusammenschmilzt. Das Gesicht befasst sowohl das Sichtbare, wie das Unsichtbare (denn die Dunkelheit ist unsichtbar, und doch erkennt das Gesicht auch diese) und das sehr Glänzende (auch dies ist nämlich unsichtbar, aber in anderer Art wie die Dunkelheit). Aehnlich befasst das Gehör den Ton und die Stille, von welcher jener hörbar und diese nicht hörbar ist; ebenso den sehr starken Ton, wie das Gesicht das Glänzende. So wie der leise Ton gewissermassen unhörbar ist, so ist es auch der sehr starke und heftige. Unsichtbar nennt man nämlich etwas entweder schlechthin, gleich dem Unmöglichen in andern Fällen, oder dann, wenn es, obgleich von Natur dazu geeignet, doch gar nicht oder nur schlecht sichtbar ist; wie man auch das Fusslose und das Kernlose so gebraucht.[167b]) In dieser Weise befasst der Geschmack sowohl das Schmeckbare wie das Unschmeckbare, und zu letzterem gehört auch das, was nur einen schwachen oder schlechten oder schädlichen Geschmack hat.[168b]) Der Ursprung davon scheint in dem Trinkbaren und Untrinkbaren zu liegen, da der Geschmack beides befasst; nur dass das eine schlecht und schädlich für den Ge-

---

ist dies nicht genau richtig; die Speisen werden erst in dem Munde mit dem Speichel vermischt und durch die Epidermis hindurch von den Geschmacksnerven geschmeckt, und ebenso liegen die Gefühlsnerven nicht bloss, sondern die Berührung wird durch die Epidermis vermittelt.

[167b]) D. h. man nennt auch Thiere fusslos, wenn ihre Füsse nur sehr klein oder wenig brauchbar sind, und man nennt Früchte kernlos, wenn die Kerne nur klein und wenig bemerkbar sind.

[168b]) Der schädliche, d. h. den Sinn zerstörende Gegenstand hebt damit seine Wahrnehmung auf oder ist nicht wahrnehmbar. Im Uebrigen wird hier auf Erl. 159[b] des vorigen Kapitels Bezug genommen.

schmack, das andere seiner Natur gemäss ist. Das Trinkbare wird sowohl durch den Gefühlssinn wie durch den Geschmackssinn wahrgenommen. Wenn nun das Schmeckbare feucht sein muss, so muss auch das Sinnesorgan weder der Wirklichkeit nach feucht, noch der Anfeuchtung unfähig sein. Denn der Geschmackssinn erleidet etwas von dem Schmeckenden als solchen; folglich muss das Geschmacks-Organ ohne Schaden feucht werden können, ohne aber an sich feucht zu sein. Dies zeigt sich an der Zunge, die weder wenn sie ganz trocken, noch wenn sie sehr feucht ist, wahrnehmen kann. Es entsteht dann nur ein Gefühl des ersten Feuchten,[169]) ähnlich dem Fall, wo man vorher eine sehr beissende Feuchtigkeit geschmeckt hat und nun etwas Anderes kostet, und dem Fall, wo dem Kranken Alles bitter vorkommt, weil die Zunge wegen der Menge dieser Feuchtigkeit Alles so schmeckt.

Die Arten der Geschmäcke sind, wie bei den Farben, theils einfache Gegensätze, wie das Süsse und das Bittere, theils angrenzende; so sind das Fette an das eine und das Salzige an das andere angrenzend. Zwischen beiden liegt das Beissende, das Saure, das Herbe und das Scharfe.[170]) Dies werden ungefähr die Arten bei dem Geschmacke sein. Das Schmeckbare ist ein solches dem Vermögen nach; das Schmeckende ist das, was jenes zu einem wirklich Schmeckenden macht.[171])

---

[169]) D. h. des Feuchten, was die Zunge schon vor dem Schmeckenden zu sehr erfüllt und bedeckt, und was deshalb mehr gefühlt als geschmeckt wird.

[170]) Die Vergleichung mit den Farben ist bedenklich. Als einfache Gegensätze behandelt A. bei diesen das Weisse und das Schwarze; allein letzteres gehört nicht zu den Farben, sondern zu dem Licht, d. h. zu den Graden der Stärke und Schwäche der Farben; deshalb gehen alle Farben mit der Abnahme ihres Grades in das Dunkle über, während nicht jeder Geschmack mit Abnahme seines Grades bitter oder süss wird.

[171]) Auch bei dem Geschmackssinn behandelt A. nur die äusseren Vorgänge und das Physiologische; es ist auch hier das zu Erl. 165 Gesagte zu wiederholen.

Elftes Kapitel.

Mit dem Fühlbaren und dem Gefühl verhält es sich ebenso. Wenn das Gefühl nicht blos ein Sinn ist, sondern aus mehreren besteht, so müssen auch der wahrgenommenen fühlbaren Dinge mehrere sein. Es ist nun zweifelhaft, ob das Gefühl aus einem oder mehreren Sinnen besteht, und welches Organ das ist, was das Fühlbare fühlt; ob das Fleisch und bei andern Thieren etwas dem Aehnliches oder nicht, oder ob dies nur das Zwischenbefindliche ist, während das eigentlich fühlende Organ innerlich ist.[172]) Alles Wahrnehmbare scheint nur einen

---

[172]) Es ist merkwürdig, dass schon A. bemerkt hat, es sei bedenklich, den Gefühlssinn für einen und nicht für mehrere Sinne zu nehmen. B. I., 2 d. Ph. Bibl. ist ausgeführt, dass offenbar mit dem Gefühl zwei Sinne bezeichnet werden, die sowohl nach ihren Organen wie nach dem Inhalt ihrer Wahrnehmungen durchaus verschieden sind. Sie sind dort in Ermangelung besserer Worte mit reinem und mit thätigem Fühlen bezeichnet worden; jenes hat die sogenannten sensiblen Nerven mit der Haut zu seinem Organe und giebt die Wahrnehmung des Warmen und Kalten und des Rauhen, Stumpfen, Kulbigen nebst dem Glatten, Scharfen und Spitzigen; dieses, das thätige Fühlen, hat die motorischen Nerven und die Muskeln zu seinem Organ und giebt die Wahrnehmung des Schweren und Leichten, des Harten und Weichen und Flüssigen und überhaupt die Wahrnehmung der Kraft, wie sie in der Bewegung und in dem Drucke wahrgenommen wird. Wenn das gewöhnliche Leben diese Unterschiede vermengt, weil ihre Organe nicht so bloss liegen, so lässt sich dies verstehen; allein auffallend ist, dass auch die Wissenschaft diesen so offenbar zu Tage liegenden Unterschied nirgends gründlich hervorgehoben hat; zumal bei dem thätigen Fühlen noch der wichtige besondere Umstand eintritt, dass ein Wollen der Seele hinzukommen muss, um hier die Kraft wahrzunehmen, was bei den andern Sinnen nirgends der Fall ist. Darin liegt auch der Grund, weshalb das Greifbare, das, was man

Gegensatz zu bilden; so bei dem Gesicht den von weiss und schwarz; bei dem Gehör den von hoch und tief; bei dem Geschmack den von bitter und süss; allein in dem Fühlbaren bestehen mehrere solche Gegensätze, so das Warme und Kalte, das Trockene und Feuchte, das Harte und Weiche und der Art mehr. Einige Aufklärung für dieses Bedenken gewährt es, dass auch bei den andern Sinnen mehrere Gegensätze vorhanden sind;[173]) so ist die Stimme nicht blos hoch und tief, sondern auch stark und schwach, weich und rauh und dergleichen mehr. Auch bei der Farbe bestehen mehrere Arten von Unterschieden; dagegen ist es nicht klar, was bei dem Gefühl das eine Unterliegende so ist, wie bei dem Ton das Gehörte;[174])

---

mit den Händen erfasst, als das unzweifelhafteste Wirkliche gilt; nicht in der Besonderheit dieses Sinnesorganes liegt diese Gewissheit, sondern in dem Wollen, was in der Seele seinen Ursprung nimmt, bei dem thätigen Fühlen nicht entbehrt werden kann und so durch die in dem Wollen liegende Anstrengung und Thätigkeit der Seele ihr eine viel höhere Gewissheit von dem Gegenständlichen giebt, als in dem blossen unthätigen Geschehen der andern Sinneswahrnehmungen enthalten ist.

Auch A. übersieht diesen Unterschied gänzlich; denn was er hier von mehreren Sinnen sagt, bleibt unbedeutend, unausgeführt und bezieht sich vielmehr auf die Unterschiede des durch das reine Fühlen Wahrgenommenen, trifft also gar nicht das Organ und den Gegenstand des thätigen Fühlens, das hier von A. gar nicht berührt wird, sondern erst im 3. Buche bei der Lehre von der Bewegung erwähnt wird, obgleich doch die Muskel und das Wollen nicht blos zur Bewegung der Glieder dienen, sondern wesentlich auch zu den Sinnesorganen gehören und die wichtige Bestimmung der sinnlichen Kraft in dem Drucke und der Bewegung der Körper der Seele zuführen.

[173]) Dieser Satz widerspricht dem Eingang dieser Periode und zeigt die Nachlässigkeit, mit der A. seine Gedanken ausdrückt; A. sagt zwar im Eingang: Es scheint nur ein Gegensatz zu sein; allein diese Formel ist nur die bekannte attische Urbanität des A., welche die Gewissheit der Behauptung nicht aufheben soll.

[174]) Dieses Bedenken trifft nur die Sprache; wenn

ferner ob das Sinnesorgan innerlich ist oder nicht, sondern unmittelbar das Fleisch? Letzteres folgt noch nicht daraus, dass die Wahrnehmung sofort mit der Berührung erfolgt; denn wenn man über das Fleisch schon jetzt eine feine Haut spannte, so würde sie bei der Berührung die Wahrnehmung sofort anzeigen, obgleich das Sinnesorgan offenbar nicht in ihr sich befinde, und wenn sie mit dem Fleisch verwachsen wäre, so würde die Wahrnehmung noch um so schneller hindurchdringen.[175]) Deshalb scheint sich dieser Körpertheil so zu verhalten, als wie wenn die Luft uns rings angewachsen wäre; wir würden dann glauben, durch ein Organ den Ton, die Farbe und den Geruch wahrzunehmen; das Sehen, Hören, Riechen würde dann nur ein Sinn zu sein scheinen. Da aber jetzt die betreffenden Bewegungen getrennt von einander erfolgen, so ergiebt sich, dass die erwähnten Organe von einander verschieden sind. Bei dem Gefühl tritt dies aber nicht deutlich hervor; denn aus Luft und Wasser kann der

---

diese kein Wort für das in allem Gefühlten enthaltene Gemeinsame gebildet hat, so ist deshalb das Dasein eines solchen Allgemeinen selbst noch nicht zweifelhaft. Selbst für das Gehör haben die deutschen Worte: Ton, Schall, Klang u. s. w. keine solche allgemeine Bedeutung.

[175]) Nach des A. Meinung ist nämlich die Haut nicht das Sinnesorgan des Fühlens, sondern es liegt dies mehr innerlich. Sein Beispiel mit einer fremden Haut soll dies beweisen, und wenn es für eine fremde Haut schon gilt, so muss es noch mehr für die eigene, angewachsene Haut des Menschen gelten; dass sie nämlich nicht das Organ ist. Was nun im Innern als solches Organ gelten soll, lässt A. unbestimmt; in keinem Falle darf man glauben, A. habe dabei an die sensiblen Nerven gedacht, da dem A. diese Organe überhaupt nicht bekannt waren, und er unter *νευρα* nur die Sehnen versteht, welche die Muskeln mit den Knochen verbinden. Nach der heutigen Wissenschaft kann die Haut allerdings als Organ des reinen Fühlens gelten; denn sie wird zunächst von dem äussern Gegenstand betroffen und vermittelt die Erregung der in ihr zerstreuten Enden der sensiblen Nerven ebenso wie die Nase die Erregung der in ihr endenden Riechnerven u. s. w.

beseelte Körper[176]) nicht bestehen, er muss vielmehr etwas Festes sein. So bleibt nur übrig, dass das Organ aus Erde und jenem gemischt ist, wie das Fleisch oder das ihm entsprechende Organ es sein mag. Somit erhellt, dass der Körper zwischen dem angewachsenen Organ sich befinden muss, durch welchen die Wahrnehmungen zu mehreren werden.[177]) Dass der Wahrnehmungen mehrere sind, ergiebt die Berührung der Zunge; denn mit derselben Stelle nimmt sie alle Berührungen und auch das Schmeckbare wahr. Wenn deshalb das übrige Fleisch auch das Schmeckbare wahrnähme, so würden der Geschmack und das Gefühl auch nur für einen Sinn gelten, während sie jetzt als zwei gelten, weil sie sich nicht vertreten.[178])

Da jeder Körper Tiefe, d. h. die dritte Richtung in der Grösse hat, so entsteht das Bedenken, dass, wenn ein Körper zwischen zwei andern ist, diese letzteren sich nicht berühren können; das Feuchte ist aber nicht ohne Körper; ebensowenig das Flüssige; vielmehr müssen sie Wasser

---

[176]) Damit ist hier das Organ des Gefühlssinnes gemeint; der Satz beruht darauf, dass das Organ mit dem wahrzunehmenden Gegenstande gleicher Natur sein müsse.

[177]) Dieser Satz ist dunkel und schon von den alten Kommentatoren Simplicius und Themistius verschieden ausgelegt worden. Unter „Körper" ist wohl eben die Körperhaut zu verstehen, welche A. nicht als Organ gelten lässt, sondern mit dem Zwischenkörper zwischen Organ und Gegenstand vergleicht, wie die Luft zwischen Ohr und Ton. Die Undeutlichkeit kommt vorzüglich mit daher, dass von den beiden Gegenständen, zwischen denen der Körper (die Haut) sich befindet, nur der eine das Organ genannt wird und nicht auch der andere, der Gegenstand.

[178]) A. nimmt an, dass das innere Organ für den Geschmack und das Gefühl dasselbe sei; deshalb nennt er den Geschmack und das Gefühl die mehreren Wahrnehmungen, nämlich des einen Organs; doch gilt dies nach A. nur für einzelne Stellen, wie bei der Zunge. Es war dem A. noch unbekannt, dass der Geschmack durch andere Nervenstränge als das Gefühl vermittelt wird.

sein oder Wasser in sich haben. Was sich nun im Wasser berührt, muss, da die Oberflächen nicht trocken sind, Wasser zwischen sich haben, von dem die letzten Enden dieser Körper benässt sind. Ist dies richtig, so kann Zweies in Wasser sich nicht berühren. Ebenso verhält es sich aber auch bei der Luft; da sich die Luft zu den in ihr befindlichen Körpern ebenso wie das Wasser zu den in ihm befindlichen verhält. Noch mehr ist es uns verborgen, ob das Flüssige einander berührt, und wie die Thiere im Wasser sich berühren.[179])

Erfolgt nun das Wahrnehmen von Allem in gleicher Weise oder verschieden, so wie jetzt das Schmecken und Fühlen durch Berührung erfolgt, bei den übrigen Sinnen aber von fern? Dies ist nun nicht der Fall; auch das Harte und Weiche wird durch ein Anderes wahrgenommen wie das Tönende, Sichtbare und Riechende, nur bei diesem aus der Ferne, bei jenem aus der Nähe. Da wir somit Alles durch einen Zwischenkörper wahrnehmen, so bemerken wir ihn nicht, und deshalb auch bei diesem Sinne nicht. Denn selbst wenn, wie vorhin erwähnt, wir alles Fühlen nur durch eine Haut wahrnähmen, würden wir dieses Dazwischensein derselben nicht bemerken, und es würde für uns ebenso sein wie jetzt mit der Luft oder dem Wasser, in denen wir uns befinden, wo man auch

---

[179]) A. erhebt hier das Bedenken, ob überhaupt eine Berührung zweier Körper möglich sei, weil bei ihnen immer Wasser oder Luft noch dazwischen bleibe, und beide Elemente Körper in sich enthielten, welche die unmittelbare Berührung jener verhinderten. — Dieses Bedenken passt insofern hierher, als das Fühlen bisher als eine unmittelbare Berührung von Körper und Organ dargestellt worden ist, was, wenn dieses Bedenken richtig ist, nicht möglich wäre. A. lässt deshalb auch in dem Folgenden diese unmittelbare Berührung fallen und nimmt auch bei diesem Sinne einen Mittelkörper an. Damit würde zugleich dieses Bedenken sich erledigen; und wenn man diesen Mittelkörper nicht wahrnimmt, so erklärt A. dies daraus, dass wir Alles nur durch diesen Mittelkörper fühlen können und deshalb ihn ebensowenig wie die Luft bei dem Hören und das Durchsichtige (Aether) bei dem Sehen bemerken.

das Gefühlte selbst zu berühren meint und kein Mittleres dazwischen annimmt. [180])

Dagegen unterscheidet sich das Fühlbare von dem Sichtbaren und Hörbaren dadurch, dass wir letztere wahrnehmen, indem das Mittlere auf uns wirkt, während das Fühlbare nicht durch das Mittlere, sondern zugleich mit dem Mittleren wahrgenommen wird; gleich Dem, der durch den Schild geschlagen wird; nicht den geschlagenen Schild hat ihn gestossen, sondern beide wurden zugleich geschlagen. [181])

Im Allgemeinen scheinen das Fleisch und die Zunge sich zu dem Organ des Gefühlssinnes so zu verhalten wie die Luft und das Wasser zu dem Sehen, Hören und Riechen, und zwar wie jedes von jenen. Wird das Organ selbst berührt, so entsteht weder dort noch hier eine Wahrnehmung; so wenig, als wenn man auf das Aeussere des Auges einen weissen Körper setzt. Daraus erhellt, dass auch das Organ des Gefühls innerlich ist; denn nur dann verhält es sich hier so wie bei den andern Sinnen: wird etwas auf das Organ selbst gelegt, so wird es nicht wahrgenommen; aber da das auf das Fleisch Gelegte wahrgenommen wird, so folgt, dass das Fleisch nur der Zwischenkörper für das Gefühl ist. [182])

---

[180]) Die Erläuterung dieser Stelle ist zu Erl. 179 mitgegeben.

[181]) Diese Bemerkung scheint zwar sehr geistreich, ist aber falsch. Auch die Luft wirkt bei dem Ton nicht selbstständig, sondern erhält von dem Tönenden einen Stoss, der, da dem A. die Luft als ein Zwischenkörper gilt, ebenso wie das Schild den Stoss an das Organ abgiebt; Luft und Ohr sind also beide so geschlagen, wie der Schild und dessen Träger.

[182]) Es ist dies ein neuer Beweis dafür, dass die Haut nicht zu dem Organ des Gefühlssinns gehört, sondern zu dem Zwischenkörper. Die neueren Beobachtungen zeigen, wie bedenklich solche Schlüsse sind, und wie wenig deshalb die Philosophie auf ihre angebliche Erkenntniss a priori sich etwas zu Gute thun darf. Das Auge sieht das auf seine Haut Gelegte nicht, weil es das Organ ist, sondern weil die zu grosse Nähe die erforderliche Brechung der Lichtstrahlen hindert, wie dies schon bei Ge-

Fühlbar sind die Unterschiede der Körper als Körper. Unter Unterschieden verstehe ich die, wodurch die Elemente sich unterscheiden, also das Warme und Kalte, das Trockene und Feuchte, über welche ich früher in den Büchern über die Elemente gesprochen habe.[183]) Das fühlende Organ für diese Elemente, in dem zuerst das sogenannte Gefühl enthalten ist,[183b]) ist ein Organ gleicher Art dem Vermögen nach, weil das Wahrnehmen ein Leiden ist; so dass das Wirkende das Organ, welches dem Vermögen nach mit ihm dasselbe ist, auch in Wirklichkeit zu demselben macht. Deshalb nimmt man das Warme und Kalte oder das Harte und Weiche nicht gleichmässig wahr, sondern man nimmt nur den Ueberschuss davon wahr, als wenn der Sinn eine Art Mitte zwischen den wahrnehmbaren Gegensätzen wäre. Dadurch beurtheilt der Sinn das Wahrgenommene; das Mittlere ist das Urtheilende, da es für jeden der Gegensätze ein verschiedenes ist. So wie das Organ, was weiss und schwarz wahrnehmen soll, keines von beiden wirklich sein darf, aber dem Vermögen nach beides, so verhält es sich auch mit den übrigen Sinnen, und auch das Gefühlsorgan darf weder warm noch kalt sein.[184])

---

genständen der Fall ist, die dem Auge bis auf einen Zoll Entfernung genähert sind; das Ohr hört die in den Ohren liegenden Gegenstände nicht, weil die Gehörsnerven überhaupt nur durch Tonwellen, nicht durch Berührung erregt werden. Dagegen ist gerade die Berührung die den Gefühlsnerven entsprechende Erregung, und deshalb verlangt hier das Organ, die Haut, diese Berührung, und es dreht sich somit die eigene Beweisführung des A. gegen ihn.

[183]) Man versteht darunter Kap. 2, Buch III. der Schrift: Ueber Entstehen und Vergehen; indess soll nach Diogenes von Laërte A. auch eine besondere Schrift über die Elemente verfasst haben. Nach A. enthalten die vier Elemente, und zwar ein jedes immer zwei verschiedene Eigenschaften von den genannten vieren, dem Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten.

[183b]) A. meint damit das innerlich befindliche Organ des Gefühls und nicht die Haut.

[184]) Bei dem reinen Fühlen (Erl. 172) ist das Besondere, dass derselbe Gegenstand bald kalt, bald warm ge-

So wie das Sehen sowohl das Sichtbare wie das Unsichtbare befasst, und dies ähnlich mit den Gegensätzen

---

fühlt wird, je nach der eigenen Temperatur des fühlenden Organes. Tauche ich mit einer sehr erkalteten Hand in laues Wasser, so fühle ich es warm, und tauche ich mit einer sehr erwärmten Hand hinein, so fühle ich es kühl. Dieses Schwanken zeigt sich auch bei dem Geschmack, aber bei den übrigen Sinnen nur wenig oder gar nicht; nur für den Grad des Wahrgenommenen findet bei allen ein ähnliches Schwanken statt; aus dem sehr Hellen kommend, erscheint ein düsteres Zimmer viel dunkler, als wenn ich aus einem dunklen komme.

A. will nun hier dieses Schwanken erklären und geht zu dem Ende auch hier davon aus, dass das Organ mit dem Gegenstande seinen Elementen nach gleich sei, aber eine Mitte zwischen den Gegensätzen halte, so dass nur der Ueberschuss des Warmen oder Kalten wahrgenommen werde. Dies ist an sich schon unklar, und eigentlich nur eine Wiederholung des zu Erklärenden in andern Worten; noch leerer wird die Erklärung dadurch, dass A. seine beliebte Unterscheidung zwischen Vermögen und Wirklichkeit noch hereinzieht. Man hat auch an diesem Fall ein Beispiel, wie man mit diesen Kategorien keinen Schritt in der Naturerkenntniss weiter kommt.

Das Wahre bei diesen Vorgängen wird darin liegen, dass die von dem Sinn der Seele übermittelte Wahrnehmung keineswegs so schwankt, wie es den Anschein hat; sie entspricht vielmehr immer dem äussern Gegenstande, und dieses Schwanken kommt nur daher, dass es sich hier lediglich um Grade und Stärke der Wahrnehmungen handelt, für welche kein festes äusserliches Maass der Seele gegeben ist, und für welche deshalb auch keine Worte gebildet sind, die diesen gegenständlichen Grad bezeichneten. Deshalb hat die Seele hier kein Mittel, diesen Grad unmittelbar zu bezeichnen, sondern die Bezeichnung und Mittheilung durch Worte kann nur beziehungsweise geschehen, und dafür bleibt als Anhalt nur der eigene Zustand oder das Mittlere, was man aus den häufigsten Wahrnehmungen zieht. Deshalb ist diese Bezeichnung des Grades kein reines Wahrnehmen mehr, sondern zugleich ein Denken, d. h. ein Vergleichen mit

bei den übrigen Sinnen der Fall ist, so befasst auch das Gefühl das Fühlbare und das Unfühlbare. Unfühlbar ist der nur ganz geringe Unterschied in dem Fühlbaren, wie er bei der Luft vorkommt, und die Uebermaasse in dem Fühlbaren, wie die zerstörenden. So viel im Umriss über die einzelnen Sinne. 185)

---

jenem Maassstabe, und da dieser Maassstab selbst veränderlich ist, so erklärt sich, dass auch dieses Urtheil schwankt, selbst wenn der Gegenstand derselbe bleibt, aber der Maassstab sich ändert. Um diesem Schwanken abzuhelfen, bleibt deshalb kein ander Mittel, als einen festen Maassstab zu suchen, wie dies z. B. in den Thermometern, Barometern, Hygrometern, Manometern u. s. w. geschehen ist. Wissenschaftliche Männer bezeichnen deshalb die Temperatur der Luft nicht mehr nach ihrer Gefühls-, sondern nach ihrer Gesichtswahrnehmung in Bezug auf den Stand des Quecksilbers.

Vergleicht man damit die Erklärung des A., so hat er wohl ungefähr etwas der Art im Sinne; deshalb spricht er von einem *κρινειν*, d. h. „Urtheilen" des Sinnes und von der „urtheilenden Mitte", allein der Gedanke bleibt unentwickelt, und er wird durch die Kategorie der Möglichkeit und Wirklichkeit mehr verhüllt wie dargelegt.

185) Für den in diesem Kapitel behandelten Sinn des Fühlens ist dasselbe zu wiederholen, was Erl. 150 u. 165 b in Bezug auf die anderen Sinne bemerkt worden. Es werden einzelne Fragen herausgehoben, in mehreren Punkten Vergleiche mit den übrigen Sinnen gezogen; allein der Gegenstand wird nicht erschöpft, und namentlich bleibt das Organ und der eigentlich seelische Vorgang unerklärt. Obgleich A. noch eine besondere Abhandlung über die Sinne geschrieben hat, so ist doch auch da so wenig wie in seinen übrigen Schriften etwas zur Ergänzung des hier Fehlenden geschehen.

Was den seelischen Vorgang bei den Sinneswahrnehmungen anlangt, so wird darüber Einiges in dem folgenden Kapitel erwähnt.

Zwölftes Kapitel.

Allgemein von jedem Sinne gilt, dass der Sinn die wahrnehmbaren Formen ohne den Stoff erfasst, wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Eisen oder Gold aufnimmt; es empfängt das goldene oder eherne Zeichen, aber nicht so weit es Erz oder Gold ist. Aehnlich erleidet der Sinn etwas von Allem, was eine Farbe oder einen Geschmack oder einen Ton hat, aber nicht insofern es diese Sache ist, sondern nur als solche Beschaffenheit und dem Begriffe nach. Das eigentliche Sinnesorgan ist das, in welchem ein solches Vermögen enthalten ist; dieses Organ ist mit dem Wahrgenommenen dasselbe, aber dem Sein nach verschieden; denn wenn das Wahrgenommene ein räumlich Grosses ist, so ist doch weder das Wesen der Wahrnehmung noch die Wahrnehmung selbst ein solches Grosse, sondern nur ein Begriff und ein Vermögen davon. [186])

---

[186]) Hier behandelt A. endlich die grosse Frage, wie die sinnlichen und körperlichen Gegenstände in ein Wahrnehmen und Wissen der Seele übergehen können; es ist die grosse Frage der Philosophie von dem Uebergange des Seins in das Wissen, welche B. I. 67 behandelt und auch in den Erl. 131, 132, 143 bereits berührt worden ist. Sie ist nach realistischer Auffassung unlösbar, weil das Instrument selbst sich dann während seiner Thätigkeit besehen müsste, oder noch besser, weil, um diesen Uebergang aus dem Sein in das Wissen zu erkennen, eine dritte Art von Wahrnehmung neben der Sinnes- und Selbstwahrnehmung nöthig wäre, welche das Körperliche und das Geistige zugleich erfassen und wahrnehmen und so den Uebergang des Einen in das Andere beobachten könnte; während jetzt wir nur die zwei getrennten Wahrnehmungsarten der Sinne und der innerlichen haben, von denen die eine nur das Körperliche, die andere nur das Seelische bietet, und deshalb natürlich keine den Uebergang des Einen in das Andere bekunden kann, da dazu eben die Wahrnehmung von beiden durch ein Wahrnehmen erforderlich wäre.

Hieraus erklärt sich auch, weshalb das Uebermaass des Wahrnehmbaren die Sinnesorgane verletzt; denn wenn die Bewegung für das Organ zu stark ist, so löst sich

---

Dass diese Frage auch durch den Idealismus und Materialismus nicht gelöst worden ist, liegt auf der Hand. Es ist allerdings sehr leicht, behufs der Erklärung solcher Uebergänge den Unterschied ganz zu leugnen und Körperliches und Geistiges für identisch zu setzen; dem Idealismus ist das Körperliche nur ein Geistiges und dem Materialismus das Geistige nur ein Körperliches. Der Gegensatz ist damit getilgt und die Schwierigkeit des Ueberganges damit zugleich beseitigt. Allein beide Systeme müssen sofort, wenn sie zu dem Besonderen sich wenden, diese verleugneten Unterschiede wieder aufnehmen; da giebt es in beiden wieder einen Geist und einen Körper, ein Wissen und ein Sein, ein Fühlen, Wollen und ein Farbiges und ein Bewegen und eine Kraft u. s. w. In allem Besonderen sehen wir in beiden Systemen alle die Unterschiede wiederkehren, wie sie die Wahrnehmung bietet, und nur in der obersten Spitze beider Systeme wird der Unterschied verleugnet. Allein dies ist keine Erklärung, keine Wissenschaft; solche Spitze steht dann ausserhalb alles Zusammenhanges mit dem Besonderen und weiteren Inhalt desselben, und gerade das, was die Wissenschaft leisten solle, die Ableitung des Besonderen und Einzelnen aus den höchsten Begriffen und Gesetzen, bleibt aus.

Der Realismus hält sich deshalb von solcher gewaltsamen und doch nutzlosen Einheit fern; ebenso von jener Identität Hegel's, die zugleich auch der Unterschied ist, da solcher Widerspruch alles Denken aufhebt und sich nur in Worten bewegen kann. Das, was der Realismus versucht, ist nur, die Frage zu vereinfachen, das Fassbare von dem Unfassbaren zu sondern und für das Letztere eine Erklärung anzudeuten, die natürlich nur Hypothese bleiben kann, aber doch das Räthsel so vereinfacht, dass es schon damit gehindert ist, seine verwirrende Kraft weiter zu verbreiten, als seine Natur mit sich bringt. Dies geschieht dadurch, dass der Realismus bei dem Sein und Wissen Form und Inhalt unterscheidet; in dem wahren Wissen liegt die Identität des Inhaltes des seien-

das Verhältniss auf, worin die Wahrnehmung besteht, wie dies auch mit dem Zusammenstimmen und dem Tone der

---

den Gegenstandes und seiner gewussten Vorstellung; aber dieser Inhalt ist in jedem von einem besonderen und unterschiedenen Element durchdrungen, was als solches den Unterschied von Sein und Wissen trotz dieser Identität ihres Inhaltes begründet, und welches hindert, dass der seiende Gegenstand sich ganz und völlig in ein Wissen umwandele, und ebenso hindert, dass Letzteres sich ganz in ein Sein umwandeln kann. In Ermangelung besserer Worte kann man jenes Identische in beiden den Inhalt, das Unterschiedene die Form nennen; allein diese Worte sind Nebensache und können hier nicht weiter helfen, da sowohl der Inhalt rein für sich so wenig wie die Seinsform an sich uns erreichbar ist; denn Alles, was wir wissen, ist schon in die Wissensform getaucht und nur dadurch uns erreichbar.

Hieraus und aus der zweifachen Natur unseres Wahrnehmens erhellt denn auch, weshalb wir selbst mit dem sorgfältigsten Beobachten und den feinsten Instrumenten bei den Sinnesorganen, als den Vermittlern zwischen Sein und Wissen, immer nur bis an das Ende des Körperlichen oder bis an den Anfang des Geistigen gelangen, aber niemals das Band erreichen können, was beide verbindet. Die Sinneswahrnehmung und Beobachtung führt bis zu den Nerven, bis zu dem Gehirn; sie stellt dessen Bau, Gestalt, Gliederung, Mischung u. s. w. fest, aber selbst mit Hülfe des elektrischen Fluidums kommt sie nicht über das Körperliche hinaus. Umgekehrt kann die Selbstwahrnehmung die Erscheinungen in der Seele von dem Beginn der rohesten Empfindung und Wahrnehmung bis zur Verarbeitung derselben zu Begriffen und Gesetzen verfolgen, aber das Band, was jenen seelischen Anfang mit dem körperlichen Nervenende verbindet, ist der Selbstwahrnehmung entzogen.

Selbst Hypothesen sind uns hier unmöglich; man kann getrost dem Scharfsinn des Philosophen und der Phantasie des Dichters freien Lauf lassen, sie können nichts Geeignetes hier bieten und erfinden; denn das Band, um das es sich handelt, ist eben durch keine unserer beiden Arten von Wahrnehmen zu erfassen und deshalb auch

Saiten der Fall ist, wenn sie zu heftig angeschlagen werden.

---

durch kein Denken und Bilden zu ersetzen, da Denken und Bilden nur mit Elementen arbeiten kann, welche die Wahrnehmung zuvor der Seele zugeführt hat.

Wie weit nun der nach dem Realismus überfliessende Inhalt des Seienden sich erstreckt, kann eben nur aus dem Wahrnehmungsinhalt entnommen werden, und wenn dieser Inhalt in seiner räumlichen Ausdehnung und sinnlichen Gestaltung dem seelischen Wissen so widersprechend und unvereinbar erscheint, so kommt es eben nur davon, dass man diesen Inhalt dabei nur als *seienden* auffasst und vergisst, dass alle diese Schwierigkeiten mit der Befreiung des Inhaltes aus der Seinsform und seinem Uebergange in die Wissensform sehr wohl verschwinden können. Deshalb kann man den Raum, die Gestalt, das Viereckige, das Rothe, das Saure, das Harte sich vorstellen, trotzdem dass vielleicht das Wissen der Seele nur ein punktueller Zustand der punktuellen Seele ist; denn diese sperrige und spröde Natur hat dieser Inhalt nur als *seiender*, nicht aber als *gewusster*, d. h. sie kommt nur von der Form.

Nach dieser Darstellung der hier vorliegenden Schwierigkeiten wird das, was A. hier zur Lösung derselben bietet, sich leichter verstehen und prüfen lassen.

Der Gedanke des A. geht einfach darauf hinaus, dass der Sinn nur die *Form*, aber nicht den *Stoff* seines Gegenstandes erfasst. Er nennt diese Form (εἰδος) auch Begriff (λογος) und Kraft (δυναμις) und giebt als Erläuterung das Beispiel des Abdrucks eines Siegelringes, wo nur die Form sich mittheilt, aber nicht der Stoff. Hiernach versteht A. unter der Form offenbar etwas *Seiendes*; denn er nennt es die Form des Gegenstandes. Der Sinn soll nun diese Form erfassen, aber das Wahrnehmen soll dabei ein Leiden sein, was von dem Gegenstand bewirkt wird. — So weit wäre Alles verständlich; aber man befindet sich soweit auch nur innerhalb des Seins, wie bei dem Abdruck eines Siegelringes. Nun fühlt A. wohl, dass das Wahrnehmen nicht so identisch mit seinem Gegenstand gefasst werden kann; ohne gerade seine wissende Natur gegen die seiende Natur des Gegenstandes

Weshalb haben wohl die Pflanzen keine Wahrnehmung, obgleich sie einen Theil der Seele besitzen und von den Berührungen etwas erleiden? Denn sie werden

---

hervorzuheben, sagt er doch, „dass Beides zwar dasselbe, aber im Sein verschieden sei.“ Diese an sich dunklen Worte werden nur verständlich, wenn man die realistische Auffassung daneben hält. Diese sagt: dem Inhalte nach ist Sein und Wahrnehmen (Wissen) identisch, aber in der Form sind sie unterschieden. Offenbar schwebt A. hier derselbe Gedanke vor, nur nicht entwickelt genug, um ihn deutlich aussprechen zu können. A. behauptet eine Identität von beiden, aber er erkennt auch einen Unterschied an wie der Realismus; nur lässt er hier das Identische ganz ungenannt, und den Unterschied verlegt er irrthümlich in das Sein, während er gerade in dem Unterschiede der Seinsform gegen die Wissensform liegt. A. rechtfertigt seinen Unterschied damit, dass er sagt, dass die Wahrnehmung des räumlich Grossen nicht selbst ein solches sei, sondern nur ein Begriff und eine Kraft von jenem. Dies ist gewiss richtig; allein wenn der λογος vorher als Form genommen und als ein Seiendes behandelt worden, so bleibt völlig unverständlich, wie diese seiende Form des Grossen sich von dem Grossen selbst unterscheiden soll.

Hier ist es eben der Unterschied von Sein und Wissen, auf den A. stösst, und den er durch den λογος erklären will. Allerdings hat dieser λογος diese zweideutige Natur bei A., dass er bald die seiende Form (μορφη), bald den gewussten Begriff bezeichnet; allein diese Zweideutigkeit, welche schon ein Mangel ist, kann unmöglich zur Erklärung des Ueberganges aus dem Sein in das Wissen dienen, vielmehr wechselt dieses Wort nur zwischen beiden hin und her, ohne das zu erläutern, was allein in Frage steht, nämlich den Uebergang von dem Einen in das Andere.

Somit erhellt, dass A. zur Erläuterung dieser grossen Frage kaum etwas Erhebliches beiträgt. Er fühlt wohl einen Unterschied zwischen Gegenstand und seiner Vorstellung, allein er kann ihn nicht näher entwickeln, noch die Frage bestimmt formuliren, noch den Grund ihrer theilweisen Unlösbarkeit darlegen; vielmehr wird man in

kalt und warm. Der Grund ist, weil sie keine Mitte haben und kein Prinzip, was die Formen des Wahrnehmbaren aufzunehmen vermag, sondern weil sie nur mit dem Stoffe etwas erleiden.[187])

Wahrheit nur mit einem Worte (λογος) abgefertigt, welches ebenso schwankend und schillernd sich hält, wie der Vorgang selbst sich auf den ersten Anblick zeigt.

Im folgenden Satz benutzt A. noch eine von den zu starken Sinneseindrücken hergenommene Erläuterung; allein sie führt, näher betrachtet, nicht weiter; vielmehr verändert sich hier der λογος noch weiter in ein blosses Verhältniss zwischen dem wirkenden Gegenstand und dem leidenden Sinne, und es zeigt sich, dass A. überhaupt dem Kern der Frage nicht nahe genug getreten ist; er begnügt sich mehr mit dem Uebergang des Wahrnehmbaren in das Sinnesorgan, d. h. von einem Körperlichen in ein anderes Körperliche oder Seiende; während die Hauptfrage die ist, wie die körperliche Veränderung oder Erregung des Organs, mag sie sein, welche sie wolle, sich zu einem Wissen der Seele umgestaltet.

[187]) Diese Antwort auf die gestellte Frage ist sehr billig. Wenn das Wahrnehmen in dem Aufnehmen der Formen der Gegenstände besteht, so ist die Frage, weshalb die Pflanzen nicht wahrnehmen, nicht damit beantwortet, dass man sagt, weil sie die Formen nicht aufnehmen, sondern man muss dann sagen, weshalb sie diese Formen nicht aufnehmen. A. führt dafür nur an, dass sie keine Mitte besitzen; damit ist die einende Kraft der Seele gemeint, welche das Mannichfache der Wahrnehmung zu einer Vorstellung eint. Es erinnert dies an Kant, und dieser Punkt wird später ausführlicher zur Sprache kommen. Hier nur so viel, dass dieser Ausspruch sich im Kreise dreht; denn da man die Mitte nicht wahrnehmen kann, so schliesst man ihr Fehlen bei den Pflanzen nur aus dem Fehlen der Wahrnehmungen bei ihnen; allein ob dieses wirklich der Fall sei, bleibt noch die Frage. Bekanntlich haben nicht blos Dichter (Tasso, Ariost), sondern auch Philosophen (Fechner; die Inder) eine Beseelung der Pflanzen und also auch eine Wahrnehmung bei ihnen angenommen, und wir haben in keinem Falle genügende Mittel, diese Frage zu entscheiden, da man

Man könnte auch zweifeln, ob das, was nicht riechen kann, von dem Geruch etwas erleide, oder ob das, was nicht sehen kann, etwas von der Farbe erleide, und ob dies auch bei den anderen Sinnen vorkomme? Wenn indess das Riechbare der Geruch ist, und der Geruch es ist, welcher das Riechen bewirkt, so kann auch das, was nicht riechen kann, von dem Geruch nichts erleiden. Dies gilt auch für die anderen Sinne; Jeder erleidet nur etwas, insoweit er der Wahrnehmung fähig ist; das deren Unfähige aber nichts.[188]) Dies ergiebt sich auch daraus,

---

fremde Seelen nicht unmittelbar wahrnehmen kann, und aus dem blossen Mangel der willkürlichen Bewegung noch nicht der Mangel des Wahrnehmens gefolgert werden kann.

Wenn A. den Pflanzen schon eine ernährende Seele zutheilt, so ist bei der allmählichen Gradation der Vermögen nach den Arten der Organismen nicht unwahrscheinlich, dass auch in den vollkommeneren Pflanzen schon ein, wenn auch noch sehr dumpfes Wahrnehmen beginnen kann, was aber im Kampfe mit dem Sein seine reine Natur als Wissen noch nicht gewinnen kann.

[188]) Auch diese Antwort ist billig. Der ganze Satz erhält seinen Zusammenhang mit dem Vorgehenden dadurch, dass A. vorher das Wahrnehmen als ein Erleiden und Uebergehen der Form erklärt hat. Nun kann man fragen, weshalb nehmen die Pflanzen und die lebenden Wesen, denen der betreffende Sinn fehlt, nicht auch wahr, da ja dieses Erleiden und Uebergehen als körperlicher Vorgang bei jedem Körper stattfinden kann. Bei den Pflanzen ist die Antwort im Vorgehenden gegeben; für die lebenden Wesen erfolgt sie hier und läuft darauf hinaus, dass ohne das betreffende Organ das Leiden nicht eintritt, was freilich keine Erklärung ist. — In dem folgenden Satze genügt diese Antwort dem A. selbst nicht. Er erkennt an, dass auch das Leblose (die Luft) von dem Tone oder Geruche leidet, und so bleibt A. zuletzt nichts übrig als die Antwort, dass das Riechen nicht blos ein Leiden, sondern ein Wahrnehmen ist. So erhalten wir schliesslich auf die gestellte Frage: Weshalb nehmen die Pflanzen und andere Körper trotz ihres Erleidens von dem Wahrnehmbaren nicht wahr? die Antwort: Weil das

dass das Licht und die Finsterniss und der Ton und der Geruch nicht von den Körpern bewirkt wird, sondern von dem, worin sie sind; so spaltet die Luft bei dem Donnerschlag das Holz.[189]) Nur das Fühlbare und Schmeckbare wirken selbst, denn wovon sollte sonst das Leblose leiden und sich verändern?[190]) Sollte da nicht auch das Wahrnehmbare anderer Sinne in dieser Art wirken? Wohl nicht, da nicht jeder Körper von dem Geruch oder Ton erregbar ist, und da das, was davon erregt wird, wie die Luft, unbestimmt und nicht beharrlich ist; denn die Luft riecht, als wenn sie etwas erlitten hätte. Was ist nun das Riechen? mehr als solches Erleiden? Wohl das, dass es ein Wahrnehmen ist, während die leidende Luft nur wahrnehmbar wird.[191])

Wahrnehmen nicht blos ein Leiden, sondern ein Wahrnehmen ist.

[189]) A. kannte die elektrische Kraft noch nicht, von welcher das Spalten bewirkt wird; deshalb schiebt er es auf die Luft; allein nicht der der Luft angehörende Donner, sondern der der Elektrizität angehörende Blitz spaltet das Holz.

[190]) Z. B. warm oder kalt werden.

[191]) Man sehe Erl. 188.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.[192]

Dass es keinen Sinn weiter als die fünf (ich meine das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen) giebt, scheint aus Nachstehendem glaubwürdig.[193] Wenn alles Wahrnehmbare gefühlt wird, so haben wir in diesem Sinne schon jetzt den Sinn für Alles (denn alle Zustände der fühlbaren Dinge als solche sind für uns durch das Gefühl wahrnehmbar); wenn aber eine Wahrnehmung uns fehlte, so müsste auch das Organ derselben uns mangeln. Was man nun durch unmittelbare Berührung wahrnimmt, ist durch das Gefühl wahrnehmbar, was wir ja besitzen; Alles aber, was durch einen Zwischenkörper wahrgenommen wird und nicht durch sich selbst, wird durch die Berührung der einfachen Elemente, wie des Wassers und der Luft, wahrgenommen. Wenn nun durch ein solches Element Mehreres, der Gattung nach Verschiedenes wahrgenommen werden soll, so muss Der, welcher ein solches Sinnesorgan hat, für Beides empfänglich sein; so wenn das Organ aus Luft besteht, und die Luft den Ton und

---

[192]) Dieses Kapitel beschäftigt sich mit zwei Fragen: 1) ob es noch mehr Sinne als die fünf bisher behandelten geben könne. A. verneint dies und sucht es zu beweisen. 2) Ob es für das mehreren Sinnen Gemeinsame einen besonderen Sinn gebe. Auch diese Frage wird verneint.

[193]) Hiernach verspricht A. hier keinen strengen Beweis (ἀπόδειξις) für seine Ansicht, sondern nur Gründe, denen man Glauben schenken könne (πιστεύειν). Dies haben die Kommentatoren übersehen, welche dem A. hier das Ungenügende seiner Beweisführung vorhalten.

die Farbe vermittelt.[194]) Wenn dagegen mehrere Elemente dasselbe Wahrnehmbare vermitteln, wie z. B. die Luft sowohl wie das Wasser die Farbe (da sie beide durchsichtig sind), so wird auch das Organ, was nur eines dieser Elemente enthält, das durch beide Elemente Vermittelte wahrnehmen. Nur aus diesen beiden Elementen, der Luft und dem Wasser, bestehen aber die Sinnesorgane; der Augapfel besteht aus Wasser, das Gehör aus Luft, und das Riechen aus beiden. Das Feuer ist entweder in keinem Sinnesorgane oder in allen enthalten; denn ohne Wärme kann Nichts wahrnehmen. Die Erde ist entweder in keinem Sinnesorgane, oder sie ist vorzugsweise in das Gefühl eigenthümlich gemischt. Deshalb kann es kein weiteres Sinnesorgan, was aus Luft und Wasser bestände, geben.[195]) Einige Thiere haben diese Organe sämmtlich; die vollkommenen und nicht verstümmelten haben alle Sinne; selbst der Maulwurf scheint unter der Haut Augen zu haben. Wenn es deshalb nicht noch andere Körper giebt und Eigenschaften, wie sie bei keinem irdischen Körper bestehen, so dürfte kein Sinn fehlen.[196])

---

[194]) „so muss", setze man hinzu, „ein solches Organ sowohl den Ton als die Farbe wahrnehmen."

[195]) Dieser Beweis ist allerdings nicht ganz überzeugend, allein da A. nur Wahrscheinlichkeitsgründe versprochen hat, so muss man nach dem Stande der Naturkenntniss zu A.'s Zeit diese Wahrscheinlichkeit in dem von ihm Gesagten anerkennen. A. meint, wenn die Organe für das Entfernte nur aus Luft und Wasser bestehen können, und das Auge aus Wasser, das Ohr aus Luft, und der Geruchssinn aus beiden besteht, so seien alle Kombinationen erschöpft und kein weiterer Sinn für das Entfernte denkbar.

[196]) Auch an diesem Schluss nehmen die Kommentatoren einschliesslich Trendelenburg's Anstoss; sie meinen, A. habe hier zuletzt nur bewiesen, dass alle Thiere, die fünf Sinne haben, aber nicht sein eigentliches Thema, dass in diesen fünf Sinnen alle Wahrnehmung erschöpft und befasst sei. Allein A. behält sein Thema allerdings im Auge. Nachdem er in dem Vorgehenden gezeigt, dass die fünf Sinne alle möglichen Kombinationen der Elemente, welche die Wahrnehmung vermitteln, umfassen, schliesst

---

er damit, dass er sagt: „Deshalb ist es wohl möglich, dass bei den unvollkommenen Thieren einer dieser Sinne fehlen kann; allein es ist unmöglich, dass selbst bei den vollkommensten mehr Sinne als diese fünf vorkommen können."

Man wird anerkennen, dass dieser Gedankengang ganz folgerecht ist und zur vollen Begründung des Themas gehört.

Allerdings ist auch in diesem Kapitel der Ausdruck der Gedanken so verschroben und verrenkt, dass man Mühe hat, den richtigen Sinn herauszufinden; allein ist dies geschehen, so fallen die tadelnden Aussprüche, welche in alter und neuer Zeit über diese Stelle ergangen sind, hinweg. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat A. für seine Ansicht beigebracht, wenn man nur sich den Stand der Naturwissenschaft zu seiner Zeit gegenwärtig hält. Danach war es ein Axiom, dass der Sinn nur durch die Gleichheit seiner Elemente mit den Elementen des Gegenstandes oder des Medii wahrnehmen könne, und dass alle Wahrnehmung zuletzt auf Bewegung des Organs beruhe; giebt man diese Sätze zu, die zu A.'s Zeit von Niemand bezweifelt wurden, so ist die Ansicht des A. begründet, weil die vorhandenen fünf Sinne schon alle Kombinationen der Elemente erschöpfen. Auch die moderne Physiologie hält den Satz fest, dass alle Wahrnehmung durch Berührung oder Stoss aus der Ferne (Oszillation) veranlasst werde. Sie verliert nur deshalb die Basis, welche dem A. zu Statten kam, weil sie den materiellen Inhalt der Wahrnehmungen nicht mehr als etwas Gegenständliches anerkennt, sondern nur als ein Produkt der Seele nimmt, wozu sie durch jene Stösse oder Oszillationen nur veranlasst werde.

Im Allgemeinen ist nicht zu bestreiten, dass der Beweis des A. sich im Kreise dreht; selbst seine Axiome vorausgesetzt, folgt das Dasein von nur vier Elementen erst daraus, dass die Sinne nur aus diesen vieren gebildet sind und deshalb nur diese vier wahrnehmen; allein es folgt nicht, dass keine weiteren Elemente bestehen können, die durch Aufnahme in die Sinnesorgane auch die Zahl der Sinne und des Wahrnehmbaren vermehren würden.

Wahrnehmung nebenbei wahrnehmen,[197] kann es kein eigenthümliches Sinnesorgan geben; es gehört dahin die Bewegung, die Ruhe, die Gestalt, die räumliche Grösse, die Zahl, die Eins.[198] Alle diese Bestimmungen nimmt man durch die Bewegung wahr, wie z. B. die Grösse und auch die Gestalt, da die Gestalt eine Art Grösse ist.[199]

---

[197] D. h. neben demjenigen Wahrnehmbaren, was nur von diesem Sinne allein wahrgenommen wird, und welches als das wesentliche gilt.

[198] Dieser Theil des Kapitels hat mit dem vorgehenden insofern einen Zusammenhang, als A. hier zeigt, dass auch für das gemeinschaftlich von mehreren Sinnen Wahrgenommene kein besonderer Sinn bestehe, folglich auch insofern die Zahl jener fünf Sinne nicht überschritten werde. — Dass die Zahl und die Eins kein Wahrnehmbares sind, sondern nur eine Beziehungsform im Denken (B. I. 38), gilt bei A. noch nicht. Seine Ansicht über die Zahlen und die geometrischen Elemente sind in Buch 13 und 14 der Metaphysik entwickelt.

[199] A. lässt zweifelhaft, ob er hier unter Bewegung eine Bewegung des Sehens (des Auges) oder eine Bewegung des Gegenstandes versteht; in beiderlei Sinne ist die Behauptung bedenklich, obgleich in neuerer Zeit, namentlich von Trendelenburg, die Wahrnehmung alles Räumlichen auf eine Bewegung des Sehens, d. h. auf ein Fortrücken des Sehens von einem Punkte zu dem anderen zurückgeführt wird. A. wird hier wohl eine Bewegung des Gegenstandes meinen. Nun ist zwar richtig, dass man eine Bewegung nicht ohne Raum-Grösse wahrnehmen kann; aber wohl kann man diese ohne jene wahrnehmen; überhaupt ist alle Bewegung als solche nur wahrnehmbar, sofern ich neben ihr zugleich noch eine Stelle wahrnehme, in Bezug auf welche der Ort des sich Bewegenden sich ändert. Damit ist erwiesen, dass die Raumgrösse sich nie aus der Bewegung bilden kann, sondern schon gleichzeitig und unabhängig von der Bewegung in der Wahrnehmung enthalten sein muss.

Was die Gestalt anlangt, so ist es wohl so gemeint, dass ein Punkt sich in der Grenze der Gestalt stetig fortbewegt und so die Linie, welche die Gestalt begrenzt, erzeugt. Eine solche Bewegung ist ausführbar, allein die

Die Ruhe wird wahrgenommen durch das Nichtsein der Bewegung,[200]) die Zahl durch die Verneinung des Stetigen und durch das den einzelnen Sinnen Eigenthümliche; denn die Wahrnehmung jedes Sinnes wird als eine wahrgenommen.[201]) Hieraus erhellt, dass es durchaus keinen

---

Erfahrung widerspricht dem, dass diese Bewegung in allen Fällen zur Wahrnehmung der Gestalt erfolgen müsse. Man mag bei grösseren, mit einem Blick nicht zu übersehenden Gestalten ein solches allmähliches Durchlaufen derselben mit dem Auge annehmen; allein bei kleineren Gestalten, z. B. den Buchstaben eines Buches, den Geldmünzen, den Blumen u. s. w., wird die Gestalt offenbar in einem Augenblick so vollständig wahrgenommen, wie es mit der Farbe, mit dem Tone u. s. w. geschieht, und die ausserordentliche Schärfe, mit der diese kleineren Gestalten wahrgenommen und von einander unterschieden werden, ist nur möglich, wenn die Gestalt momentan und als eine zugleich wahrgenommen wird.

[200]) Das Nichtsein kann nicht wahrgenommen werden; das Nicht ist nur eine Beziehungsform des Denkens (B. I. 33); deshalb kann auch die Ruhe nicht als ein Nichtsein der Bewegung wahrgenommen werden; man kann sie nur im Denken als das Nicht der Bewegung auf diese beziehen. Aber daneben ist die Ruhe als solche wahrnehmbar; sie ist als wahrgenommen ein Bejahendes so gut wie die Bewegung; das, was allein durch Wahrnehmung nicht entschieden werden kann, ist, welcher von den wahrgenommenen zwei Punkten oder Gegenständen ruht, und welcher sich bewegt. Was man sieht, ist entweder nur das sich Gleichbleiben ihres Abstandes, oder das Wachsen oder Abnehmen desselben; alles Andere fällt in die Thätigkeit des Denkens und Beziehens.

[201]) Diese Stelle ist dunkel und wird verschieden ausgelegt. Zum Zählen gehört, dass das zu Zählende kein stetiges Ganze bilde, sondern Getrenntes; dies will A. mit der Verneinung des Stetigen sagen. Diese Trennung kann indess, da Alles in einem stetigen Raume sich befindet und diesen für unsere Sinne stetig erfüllt, nur durch die Unterschiede des darin enthaltenen Wahrnehmbaren hervorgebracht werden; also durch den Unterschied der Farben oder der Töne oder der Geschmäcke oder durch den

eigenthümlichen Sinn für diese Bestimmungen, wie z. B. für die Bewegung, geben kann; denn das wäre dann so, wie wir jetzt das Süsse durch Sehen wahrnehmen. Dies geschieht, weil wir für Beides die Sinne haben, insofern und wann Beides zusammentrifft; ohnedem geschieht es nicht als nur nebenbei. So nimmt man z. B. den Sohn des Kleon nicht als solchen wahr, sondern weil er weiss ist, und weil mit diesem Weissen der Sohn des Kleon verbunden ist. Für das Gemeinsame hat man indess eine gemeinsame Wahrnehmung, und nicht blos nebenbei, weil sie nicht einem Sinne eigenthümlich ist.[202]) Ohnedem würde man es nie anders wahrnehmen als so, wie ich gesagt, dass man den Sohn des Kleon sehe. Das jedem Sinn Eigenthümliche nehmen die anderen Sinne nebenbei wahr, und zwar nicht, inwiefern sie sie selbst, sondern inwiefern sie einer sind, wenn die Wahrnehmung gleichzeitig ein und denselben Gegenstand betrifft;[203]) z. B.

Unterschied der Farben gegen die Töne u. s. w.; in allen diesen Beziehungen trennt sich das in dem stetigen Sehfelde enthaltene Ganze und wird dadurch zu Einzelnen, Getrennten, die sich nun erst zählen lassen. Dies ist wohl der Sinn der Stelle. Dass die Zahlen übrigens kein Gegenstand der Sinne sind, ist bereits zu Erl. 198 bemerkt und wird auch von Trendelenburg anerkannt.

[202]) Der Begriff des Nebenbei erfordert, dass der Sinn, von dem die Rede ist, für dieses Nebenbei gar keine Wahrnehmungsfähigkeit habe; man sagt nur, dass man den Sohn des Kleon sehe, weil mit dem Weissen dieses Sein des Sohnes Kleon's verbunden ist, während Letzteres gar nicht gesehen wird, sondern nur das Weisse. Dagegen werden die mehreren Sinnen gemeinsamen Bestimmungen, wie die Grösse, wirklich von diesen Sinnen wahrgenommen und sind eben deshalb für diese einzelnen Sinne kein blosses Nebenbei.

[203]) A. kommt hier auf die Frage, weshalb das Eigenthümliche mehrerer Sinne, wenn es gleichzeitig wahrgenommen wird, einem Gegenstande zugeschrieben wird; weshalb also z. B. das Bittere des Geschmacks und das Gelbe der Farbe der einen Galle beigelegt werde? Die Frage ist von grossem Interesse; allein sie wird von A. nur mangelhaft erledigt. Er sagt nur, dass dies nicht

bei der Galle, dass sie bitter und gelb ist; es ist kein besonderer Sinn, welcher sagt, dass beide Eigenschaften

---

durch einen besonderen Sinn neben den fünfen bewirkt werde, sondern durch diese, aber nicht, „inwiefern sie sie selbst, sondern inwiefern sie einer sind." Dies ist dunkel und enthält in keinem Falle eine Erklärung, zumal dasjenige dabei als Bedingung vorausgesetzt wird, was gerade erklärt werden soll, nämlich dass diese verschiedenen wahrgenommenen Bestimmungen einem Gegenstande beigelegt werden. Die Ausleger beziehen das „einer" auf die Einheit der Seele, welche diese verschiedenen Wahrnehmungen zu einem Gegenstande verbinde. Dies erinnert an Kant (B. II. 146), welcher die Verbindung des Mannichfaltigen der Wahrnehmung auch durch die Seele vermittelst der ihr innewohnenden Kategorien vollziehen lässt. Allein dieser Auffassung steht entgegen, dass hier jedes Belieben ausgeschlossen ist, und diese Vereinung des Mannichfachen zu einem Gegenstand ebenso der Seele gegeben erscheint wie das Mannichfache selbst. Es ist nicht willkürlich, wenn ich bei diesem Apfel seine Farbe, seine Gestalt, seinen Geschmack, seine Schwere als die Eigenschaften eines Gegenstandes nehme, und umgekehrt die Gestalt dieses Apfels mit der Schwere und Härte dieses Messers daneben nicht als Eigenschaften eines Gegenstandes nehme. Deshalb kann diese Einheit nicht blos von der Seele ausgehen, wie Herbart schon gegen Kant geltend gemacht hat. Und in Wahrheit ist auch hier die einende Bestimmung in dem Gegenstande enthalten und wird mit wahrgenommen; es ist nämlich die Dieselbigkeit des Ortes im Raume und in der Zeit; Eigenschaften, welche sich so durchdringen, nimmt die Seele als einen Gegenstand und muss sie so nehmen; es gehört dies zur Nothwendigkeit, die in dem Wahrnehmen enthalten ist (B. I. 27). Es ist möglich, dass dem A. dies dunkel vorgeschwebt hat; allein in jedem Falle ist es so unklar ausgedrückt, dass seine Worte nicht als eine Erklärung gelten können. Eine Täuschung ist hier nur möglich, wenn nicht beide Sinne zugleich wahrnehmen und also die Identität der Stelle ihres Wahrgenommenen nicht feststellen; sondern wenn nur einer allein wahrnimmt und dann das Dasein der anderen Eigenschaft nur aus dem Gedächtniss hinzugesetzt

Eins seien. Deshalb täuscht man sich auch, wenn man etwas Gelbes für Galle hält.

Man könnte auch vielleicht fragen, weshalb wir mehrere Sinne und nicht blos einen haben. Es ist wohl geschehen, damit das sie Begleitende und Gemeinsame, wie die Bewegung, die Grösse und die Zahl, weniger unbemerkt bleibe. Hätte man nur das Gesicht allein und zwar für das Weisse, so würde jenes Gemeinsame weniger bemerkt werden, und Alles würde als Dasselbe erscheinen, weil Alles einander begleitete und zugleich farbig und gross wäre. Allein da jetzt das Gemeinsame in verschiedenem Wahrgenommenen enthalten ist, so offenbart dies, dass jedes von diesen Gemeinsamen einem anderen Gegenstande zugehört.[204]

Zweites Kapitel.

Da man sein Sehen und Hören, wenn es geschieht, wahrnimmt, so muss man entweder durch das Gesicht

---

wird. So ist das Beispiel des A. mit der Galle zu verstehen.

[204] Das Teleologische dieser Erklärung kann falsch sein, so bleibt immer das Uebrige richtig, nämlich dass die von mehreren Sinnen gemeinsam wahrnehmbaren Bestimmungen dadurch deutlicher sich von den diesen Sinnen eigenthümlichen absondern, dass jene eben von mehreren Sinnen wahrgenommen werden, also mit verschiedenen anderen Bestimmungen verbunden vorkommen. Indess übersieht hier A. die trennende Kraft des Denkens. Der von A. erwähnte Umstand mag vielleicht etwas dazu beitragen, allein diese Absonderung, z. B. der Grösse und Gestalt von der Farbe, beruht wesentlich auf dem trennenden Denken (B. I. 13). Deshalb werden auch die verschiedenen Farben mit derselben Deutlichkeit und Bestimmtheit von einander unterschieden, wie die Gestalt von der Farbe, obgleich die Farben zu den eigenthümlich Wahrnehmbaren des Sehens gehören, und also hier die Mithülfe anderer Sinne zu ihrer Unterscheidung ausgeschlossen ist.

wahrnehmen, dass man sieht, oder es muss durch einen anderen Sinn geschehen; ein solcher Sinn müsste dann sowohl das Sehen wie die unterliegende Farbe befassen. Es muss also entweder zwei Sinne für Dasselbe geben, oder der eine Sinn muss sich auch selbst wahrnehmen. Wenn indess ein besonderer Sinn neben dem Sehen bestände, so müsste dies zu einer Reihe ohne Ende führen, oder es müsste ein Sinn doch zuletzt sich selbst wahrnehmen; deshalb kann dies schon bei dem ersten Sinne stattfinden. [205])

---

[205]) A. behandelt hier das Selbstbewusstsein, aber nur in Beziehung auf die Sinneswahrnehmung, wodurch natürlich der allgemeinere Gesichtspunkt nicht erreicht werden kann. Die Selbstbeobachtung lehrt nämlich, dass es zur Natur jedes menschlichen Wissens gehört, auch sich selbst zu wissen. Man hat, wenn man eine Vorstellung oder ein Wissen von Etwas hat, nicht blos das Wissen von diesem Etwas oder von dem Inhalte des Wissens, sondern auch von dem Wissen als solchem oder von der Form, welche diesen Inhalt durchzieht. Dieses Wissen als Form sondert sich sehr bestimmt von ihrem Inhalt; während der Inhalt ausserordentlich wechselt, bleibt die Form dieselbe, und wenn umgekehrt Aenderungen in der Form (dem Wissen als solchen) eintreten, so kann doch der Inhalt derselbe bleiben. Wenn ich z. B., in Gedanken versunken, eine Reihe Erlebnisse an mir vorübergehen lasse, wechselt der Inhalt des Wissens fortwährend, während seine Form dieselbe bleibt und ein blosses Vorstellen (ohne Wahrnehmung) ist. Wenn ich umgekehrt meine Frau erwarte, und sie dann endlich in die Stube tritt, so ändert sich der Inhalt meines Wissens nicht, sondern nur die Form; d. h. das blosse Vorstellen ist ein Wahrnehmen geworden. Wenn der Schüler einen Lehrsatz der Geometrie das erste Mal hört, so ist sein Wissen dieses Inhaltes schon dasselbe, als wenn er später den Beweis des Lehrsatzes erlangt hat; allein die Form seines Wissens oder seine Wissensart hat sich geändert; das blosse Wissen ist zu einem nothwendigen Wissen geworden. Andere Unterschiede der Form beziehen sich auf den Grad des Wissens, auf die Gewissheit desselben, auf das Bekanntsein u. s. w. Sie haben alle das Eigen-

Es ist hier aber eine Schwierigkeit vorhanden. Wenn das Wahrnehmen durch das Gesicht das Sehen ist, und

---

thümliche, dass sie nicht den Inhalt betreffen, sondern nur die Art, wie er gewusst wird. Daraus folgt, dass diese verschiedenen Arten des Wissens nichts dem Gegenstande Angehörendes sind, sondern nur Zustände der wissenden Seele. Deshalb sind sie B. I. 56 Wissensarten genannt worden, und es ist für die Philosophie höchst wichtig, zu wissen, dass sie so wenig wie die Beziehungsformen ein äusserlich Seiendes bezeichnen und kein Bild eines solchen sind, sondern nur Wissensarten, welche den Gegenstand nicht berühren. Bisher ist dies nur sehr verworren und theilweise anerkannt worden; so erkennt Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (B. II. S. 117), dass die Modalität der Urtheile, wozu also auch die Nothwendigkeit und Möglichkeit gehört, zu dem Inhalte der Urtheile nichts beitrage, sondern nur den Werth der Copula im Denken betreffe. Dies stimmt ganz mit der Lehre des Realismus; allein dessenungeachtet trägt Kant später kein Bedenken, von einem allerrealsten und nothwendigen Wesen zu sprechen, also das Nothwendige wieder zu einer Bestimmung des Seienden zu machen.

Jedes Wissen hat nun vermöge seiner Natur diese zwiefache Richtung auf seinen Inhalt und auf seine Form; es ist dies eines der obersten Gesetze der Seele, die nicht weiter aus einem höheren Grunde abgeleitet werden können, sondern als Thatsache anzuerkennen sind, wie das Gesetz der Gravitation. Diese Richtung auf seine Form enthält, dass man sein Wissen von dessen Inhalte und dem Gegenstande unterscheidet und es nach seinen verschiedenen Arten, als Wahrnehmung, als blosses Wissen, als nothwendiges Wissen u. s. w. erfasst.

A. beschränkt sich hier blos auf das Wissen der Wahrnehmungen. Er nennt dieses Wissen auch ein Wahrnehmen, worunter A. nur die Sinneswahrnehmungen versteht. Dies ist offenbar falsch; denn das Wissen als solches ist kein äusserer, durch die Sinne zu erfassender Gegenstand, sondern ein Zustand des eigenen wissenden Ichs. Doch passt, was er von der unendlichen Reihe sagt, auch dann, wenn dieses Wissen des Wissens kein Wahrnehmen ist. Trennt man nämlich Beides und erfindet

die Farbe oder das sie Besitzende gesehen wird, so wird, wenn man das Sehen sieht, auch das erste Sehen Farbe haben.[206]) Hieraus erhellt, dass die Wahrnehmung durch

---

man zu dem Wissen seines Wissens noch ein besonderes Wissen, was jenes Wissen zu seinem Gegenstande oder Inhalte hat, so geräth man auch dann in die von A. erwähnte unendliche Reihe, und es ist dann wegen dieser Unendlichkeit, wonach auch dieses zweite Wissen wieder ein drittes braucht u. s. w., überhaupt das Zustandekommen irgend eines selbstbewussten Wissens unmöglich. Insofern hat A. ganz Recht, wenn er deshalb dieses falsche Mittel verwirft und das Wissen vom Wahrnehmen gleich diesem selbst zutheilt. Natürlich ist dies keine Erklärung dieser an sich wunderbaren Natur des Wissens; aber es ist schon oben anerkannt, dass hier jede weitere Erklärung ein Ende hat, weil man hier zu einem obersten Gesetze gelangt ist, das auf kein höheres zurückgeführt werden kann. Alles, was die idealistischen Systeme zur Erklärung hier beibringen, sind nur Wiederholungen des Satzes in anderen Worten oder Ableitungen, die unverständlich oder unbegründet sind.

Dagegen bleibt es auffallend, dass A. bei dieser Gelegenheit nicht bemerkt, wie der Sinneswahrnehmung noch eine zweite Art Wahrnehmung gegenübersteht, nämlich die innere oder S e l b s t w a h r n e h m u n g, vermöge deren wir allein von unseren s e i e n d e n Zuständen der Lust, des Schmerzes, der Achtung, der sittlichen Gefühle und des Begehrens und Wollens Kenntniss haben. Diese wichtige Funktion der Selbstwahrnehmung wird von A. ganz übergangen und auch im ferneren Verlauf dieser Schrift nicht berührt, obgleich doch das Meiste, was diese Schrift enthält, nur dieser Quelle entstammt, namentlich wenn man das Wissen von seinem Wissen ebenfalls als Selbstwahrnehmung behandelt (B. I. 5).

[206]) Diese falsche Folgerung wird für A. nur nothwendig, weil er das Selbstbewusstsein bei dem Wahrnehmen als ein Wahrnehmen des Wahrnehmens oder als ein Sehen des Sehens behandelt, worin ein Irrthum liegt, der so handgreiflich ist, dass man staunt, wie A. ihn nicht hat bemerken können. Wo sollte das Organ für dieses zweite Sehen sich befinden?

das Gesicht nicht einfach ist; denn selbst wenn man nichts sieht, unterscheidet man durch das Gesicht die Dunkelheit und das Licht, obgleich nicht auf gleiche Weise. Auch ist das Sehen gleichsam mit Farbe erfüllt; denn das Sinnesorgan erfasst das einzeln Wahrnehmbare ohne den Stoff. Deshalb bleiben, auch wenn die Gegenstände verschwinden, die Wahrnehmungen und die Bilder in den Sinnesorganen. Die Wirksamkeit des Gegenstandes und des Sinnes ist daher ein und dieselbe; obgleich sie dem Sein nach verschieden sind, wie z. B. der wirkliche Ton und das wirkliche Hören;[207] denn das, was Gehör hat, kann auch nicht hören, und das, was den Ton hat, tönt nicht immer. Wenn aber das, was zu hören vermag, wirksam wird, und das, was zu tönen vermag, wirklich tönt, so entsteht zugleich das wirkliche Hören und der wirkliche Ton, von denen man das eine das Gehör, das andere das Getöne nennen könnte. Wenn nun die Bewegung und das Wirken und die Eigenschaft in dem Bewirkten enthalten ist, so muss auch der wirkliche Ton und das wirkliche Hören in dem dem Vermögen nach Seienden enthalten sein; denn die Wirksamkeit des Thätigen und Bewegenden dringt in das Leidende ein, und deshalb braucht auch das Bewegende sich nicht selbst zu bewegen. Die Wirklichkeit des Tonfähigen ist nun der Ton oder das Tönen, die des Hörens das Gehör oder das Hören; sowohl das Gehör wie der Ton ist zweifach. Ebenso verhält es sich bei den anderen Sinnen und deren Gegenständen. So wie die Wirksamkeit und das Leiden in dem Leidenden und nicht in dem Wirkenden ist, so ist auch die Wirksamkeit des Wahrnehmbaren und des Sinnesorgans in letzterem. In einigen Fällen hat Beides einen besonderen Namen, wie das Tönen und das Hören; bei anderen fehlt das Wort für eines von beiden; so heisst die Wirksamkeit des Gesichtes Sehen, aber die der Farbe hat keinen Namen; ebenso heisst die Wirksamkeit des Schmeckenden Geschmack, aber die der Speise ist ohne Namen.[208] Da die Wirksamkeit des Gegenstandes und

---

[207]) Dies bezieht sich auf die in Erl. 193 erklärte Stelle des Kap. 1 dieses Buches.

[208]) Hier ist in breiter, scholastischer Weise nochmals der Gedanke dargelegt, wie der wahrnehmbare Gegenstand

des Organs nur eine und blos im Sein verschieden ist, so muss das so bezeichnete Hören und Tönen zugleich vergehen oder zugleich sich erhalten; ebenso die Speise und der Geschmack, und ebenso muss es bei den anderen Sinnen geschehen. Bei dem, was aber nur dem Vermögen nach so genannt wird, ist dies nicht nöthig, und die früheren Naturforscher haben Unrecht, wenn sie behaupten, dass es kein Weisses und Schwarzes ohne Gesicht, und kein Schmeckendes ohne Geschmackssinn gebe; in einer Hinsicht hatten sie Recht; in einer anderen aber nicht. Die Wahrnehmung und der Gegenstand werden in zweifachem Sinne genommen; einmal dem Vermögen und dann der Wirklichkeit nach; für die eine Bedeutung passt der Ausspruch, für die anderen nicht. Aber diese Männer nehmen das einfach, was nicht einfach ist.[209])

Wenn der Zusammenklang eine Stimme ist, die Stimme und das Gehör aber theils Eines, theils nicht ein und dasselbe ist, der Zusammenklang aber ein Verhältniss ist,

---

sich in eine gewusste Wahrnehmung verwandelt. Die Mängel dieser Auffassung sind bereits zu Erl. 143 dargelegt. Wie A. hier nochmals darauf zurückkommt, ist schwer einzusehen. Höchstens hängt es mit dem Vorgehenden insoweit zusammen, als bewiesen werden soll, dass das erste Sehen auch wirklich farbig ist und deshalb Gegenstand des zweiten Sehens (des Wissens vom Wahrnehmen) sein kann. Indess hätte die Künstlichkeit und Geschraubtheit dieser Darstellung den A. vielmehr gegen seine ganze Annahme von einem zweiten Sehen des ersten Sehens bedenklich machen sollen.

[209]) Auch hier soll die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aushelfen. A. meint, der wahrnehmbare Gegenstand und der wahrnehmungsfähige Sinn seien als blosse Vermögen verschieden; aber bei der wirklichen Wahrnehmung würden sie eins. Es ist dies eine dunkle Ahnung von der Identität des Inhaltes in dem seienden Gegenstande und seiner gewussten Vorstellung, die durch den unklaren Ausdruck noch dunkler wird. Denn der Gegenstand als seiender bleibt auch während der Wahrnehmung verschieden von ihr, und A. hat selbst die Identität beider nur auf die Form und den Begriff beschränkt.

so muss auch das Gehör ein solches sein. Deshalb hebt auch jedes Uebermaass, sowohl in der Höhe wie in der Tiefe, das Gehör auf, und dies gilt auch für den Geschmack der Speisen und für das Sehen der Farben, wenn diese sehr glänzend oder sehr dunkel sind, und für den Geruch starker Riechstoffe und für das Süsse und Bittere, weil die Wahrnehmung ein Verhältniss ist.[210]) Deshalb ist die Wahrnehmung angenehm, wenn die Gegenstände rein und unvermischt, wie z. B. das Scharfe oder das Süsse oder Salzige in das Verhältniss gestellt werden; dann ist die Wahrnehmung angenehm. Ueberhaupt ist mehr die Mischung Zusammenklang als das Hohe und das Tiefe, oder bei dem Gefühl das Warme und das Kalte. Die Wahrnehmung ist das Verhältniss; das Ueberschiessende ist unangenehm oder schädlich.[211])

Jede Wahrnehmung befasst das vorliegende Wahrnehmbare; sie ist in dem Sinnesorgan als solchen und erkennt die in dem vorliegenden Wahrnehmbaren enthaltenen Unterschiede; so das Gesicht das Weisse und Schwarze, der

---

[210]) Diese Erklärung der Wahrnehmung für ein Verhältniss (λογος) ist ein ganz neuer Gedanke, der wenig mit dem Früheren stimmt. Dort soll der λογος des Gegenstandes in den Sinn übergehen, hier soll nur zwischen Gegenstand und Sinn ein λογος bestehen, wobei λογος nur das Verhältniss bedeuten kann, während es dort den Begriff bezeichnet. Es ist gewiss richtig, dass zwischen dem Gegenstand und dem Sinnesorgane eine Grenze der Wirksamkeit oder des Ueberfliessens des Inhaltes besteht, welche, wenn sie überschritten wird, das Wahrnehmen aufhebt und das Organ verletzt. Allein deshalb kann das Wahrnehmen selbst nicht blos zu einem Verhältniss gemacht werden, da Verhältnisse gar kein Seiendes sind.

[211]) Auch diese Ableitung des Angenehmen oder der Lust, die sich mit der Wahrnehmung verbindet, ist nur eine Hypothese, ohne alle Begründung aus der Beobachtung. Die Lust und der Schmerz sind elementare Zustände der Seele, welche nie aus Verhältnissen in den äusseren wahrgenommenen Gegenständen abgeleitet werden können, sondern höchstens ursachlich mit denselben verknüpft sein können. Auch hat die Beschränkung des Angenehmen auf gemischte Gegenstände seine grossen Bedenken.

Geschmack das Süsse und Bittere, und so auch die anderen Sinne. Wenn man nun das Süsse und das Weisse und jedes andere Wahrnehmbare als Einzelnes unterscheidet, wodurch nimmt man deren Unterschied wahr? Nothwendig durch den Sinn; denn er betrifft Wahrnehmbares. Daraus ergiebt sich auch, dass das Fleisch nicht das letzte Sinnesorgan sein kann; denn sonst müsste schon bei seiner Berührung das Urtheilende unterscheiden. Aber ebensowenig kann man durch getrennte Organe das Süsse von dem Weissen unterscheiden, sondern Beides muss durch ein Einiges kundgethan werden; denn dadurch würde auch, wenn du etwas und ich etwas wahrnähmen, es offenbar werden, dass Beides verschieden ist. Es muss also ein Einiges anzeigen, dass sie verschieden sind, und dass das Süsse von dem Weissen verschieden ist. Ein und dasselbe sagt es also aus, und so wie es dies sagt, so ist es auch das, was denkt und wahrnimmt.[212] Es ist also klar, dass man mit Getrenntem nicht das Getrennte unterscheiden kann, und deshalb kann dies auch

---

[212]) A. geht hier auf eine neue Frage über. Der Sinn unterscheidet nach A. Verschiedenes in seinen Wahrnehmungen; dieses Unterscheiden kann nicht durch getrennte Organe geschehen, sondern muss von einem Einigen geschehen, was zugleich wahrnimmt und denkt. — Auch hier ist Wahres und Falsches gemischt und das Wahre durch den schwerfälligen Vortrag verdunkelt. Falsch ist es, wenn A. das Unterscheiden dem Sinn zutheilt; wahr ist es, dass dieses Unterscheiden nicht aus dem Unterschied verschiedener Organe oder Vermögen abgeleitet werden kann, denn dann genügte schon zum Unterschied, wenn verschiedene Personen (ich und du) etwas wahrnähmen. — Der Sinn führt dem Wissen der Seele zwar einen mannichfachen Inhalt des Seienden zu, allein er schliesst damit ab, dass dieser mannichfache Inhalt als einer und als ein gegenständlicher der Seele zugeführt wird. Die Unterscheidung dieses Inhaltes, sein Trennen und Beziehen auf einander durch Nicht oder durch Gleich u. s. w. geschieht nicht mehr durch den Sinn, sondern ist ein Akt des Denkens. In dem Unterscheiden liegt das Nicht, und das Nicht ist kein Gegenstand der Wahrnehmung.

nicht zu verschiedenen Zeiten geschehen. So wie nämlich Ein und dasselbe sagt, dass das Gute und das Böse verschieden sind, so sagt es auch, dass es dann verschieden ist, und es sagt dieses dann nicht blos als ein Nebenbei. Ich meine z. B. es so, als wenn ich jetzt sage, es sei verschieden, aber nicht, dass es jetzt verschieden sei. So ist aber die Wahrnehmung nicht, sondern sie sagt jetzt, dass es jetzt so sei; also Beides zugleich; ungetrennt und in ungetrennter Zeit.[213]) Dennoch ist es unmöglich, dass Ein und dasselbe als ein Untheilbares und in einem untheilbaren Zeitpunkte sich in entgegengesetzter Weise bewegen kann. Ist etwas süss, so bewegt es das Wahrnehmen und Denken hierher, und ist es bitter, in der entgegengesetzten Weise, und ist es weiss, wieder anders. Ist nun das Urtheilende zugleich und der Zahl nach untheilbar und ungetrennt? aber im Sein getrennt? Gewissermassen nimmt man vielleicht das Getrennte als ein Getrenntes wahr; gewissermassen aber als Ungetrenntes; dem Sein nach ist es getrennt, aber dem Ort und der Zahl nach nicht. Oder ist dies nicht möglich? Denn dem Vermögen nach kann wohl Ein und dasselbe und Untheilbare die Gegensätze enthalten, in der Wirklichkeit aber nicht, sondern da muss es getrennt sein und kann nicht zugleich weiss und schwarz sein. Selbst für die Formen des Wahrnehmbaren muss es sich ebenso verhalten, wenn die Wahrnehmung und das Denken solche Formen sind. Vielmehr ist es hier wie mit dem Punkt, den man, je nachdem man ihn als einen oder zwei nimmt, als ungetheilt oder als getheilt nimmt. Als Untheilbares ist das Urtheilende Eins und zugleich; insofern es aber getrennt ist, bedient es sich desselben Zeichens zugleich zweimal. Insofern es sich nun der Zweien bedient, unterscheidet es durch die Grenze die Zwei und ist so getrennt

---

[213]) A. hebt richtig hervor, dass das Unterscheiden oder das Wissen von dem Unterschiede zweier Dinge ein einheitlicher und deshalb auch in einen Zeitpunkt fallender Akt des Denkens ist. Er fordert nothwendig ein gleichzeitiges Wissen von beiden Dingen; ohnedem ist nur eine Folge Unterschiedener, aber kein Unterscheiden möglich.

wie die getrennten Dinge; soweit es aber **Eins** ist, unterscheidet es durch die Eins und zugleich.[214]) — In dieser Weise ist der Anfang aufzufassen, vermöge dessen man die lebenden Wesen für wahrnehmungsfähig hält.

---

[214]) Die hier von A. behandelte Schwierigkeit ist erst eine Folge davon, dass er das Unterscheiden als einen Theil des Wahrnehmens behandelt und das Letztere von gewissen Bewegungen abhängig macht. Dann können allerdings entgegengesetzte Bewegungen, also auch Wahrnehmungen, also auch die Unterscheidungen seines Inhaltes nicht zugleich sein. Diese Schwierigkeit fällt, wenn das Unterscheiden ein Akt des Denkens und nicht des Wahrnehmens ist (Erl. 213). Indess kann man von einem höheren Gesichtspunkt die Frage auch für das Beziehen als Denken, aufwerfen, und in diesem Sinne könnte die Erklärung des A. immer ihren Werth behalten. In dem Unterscheiden liegt nämlich zugleich ein Trennen und ein Vereinen; ich kann den Unterschied nicht erkennen, wenn ich nicht zugleich die Unterschiedenen auch als Eines nehme; in dem Beziehen selbst ist gerade diese Einheit enthalten; erst dadurch wird das Eine das Nicht des Anderen und umgekehrt. Wie sind nun diese Gegensätze mit einander verträglich? A. sucht dies durch ein geistreiches Gleichniss mit dem mathematischen Punkt zu erklären. Der Punkt ist **Einer** und gehört doch zugleich zwei Linien an, die in ihm enden. So stossen auch nach A. die Unterschiede des Inhaltes der Wahrnehmung in **einen** Punkt in der urtheilenden Seele zusammen; der urtheilende Theil der Seele liegt in diesem Punkte des Zusammenstosses; dadurch befasst er die Unterschiede beider, gehört zu beiden und bleibt doch dabei nur Einer wie der Punkt; so verbindet sich in dem Unterscheiden der Seele die Einheit mit den Gegensätzen. — Wenn überhaupt geistige Zustände durch sinnliche Begriffe eine Erläuterung erhalten können, so wird man anerkennen müssen, dass A. hier das Möglichste geleistet hat.

Drittes Kapitel.

die Seele hauptsächlich durch zwei Bestimmun-
rt wird, nämlich durch die örtliche Bewegung
das Denken, Unterscheiden und Wahrnehmen,
auch das Denken und das Urtheilen etwas wie
ıen zu sein. Denn durch beide erkennt die
ıs und wird mit den Dingen bekannt. Auch die
ilosophen haben das Denken und das Wahr-
r dasselbe erklärt; so sagt Empedokles:
Daseienden wird die Klugheit der Menschen
geführt"
swo:
er ihnen immer an Anderes zu denken begegnet."
Stelle bei Homer sagt dasselbe:
beschaffen ist die Vernunft." 215)
Männer nahmen das Denken für etwas Kör-
wie das Wahrnehmen; sowohl bei dem Wahr-
ie bei dem Denken soll das Gleiche nur durch
rfasst werden, wie ich auch in den Untersuchun-
lie Anfänge dargelegt habe. 216)
hätten sie auch über das Getäuscht-Werden
ren sollen; denn dies ist den lebenden Wesen
ıthümlicher, und die Seele beharrt längere Zeit

---

rendelenburg bemerkt, dass diese hier zitirten
des Empedokles das, was A. will, nicht be-
och mehr gelte dies von der Stelle des Homer,
er Odyssee VI., 135 entnommen, dort in ihrem
hange nur sage, dass das Denken des Menschen
ihren Lebensverhältnissen richte. Indess wird
nnliche Wahrnehmen „zum Daseienden geführt"
hm „begegnet immer ein Anderes"; wenn also
s diese Zustände dennoch als Klugheit und
ezeichnet, so erhellt, dass er Beides mit dem
en identifizirt, und also A. diese Stellen wohl
ıführen berechtigt ist. Aehnlich ist auch die
Homer zu verstehen und hierher gehörig.
ielleicht hat A. damit Kap. 2, Buch 1 dieser
neint.

darin. Deshalb muss entweder, wie Einige sagen, alles Wahrgenommene wahr sein, oder die Berührung des Ungleichen muss die Täuschung sein, da dies das Gegentheil von der Erkenntniss des Gleichen durch Gleiches ist. Auch scheint der Irrthum und das Wissen des Gegentheils dasselbe zu sein.[217])

Es ist indess offenbar das Wahrnehmen nicht dasselbe, wie das Denken; das eine ist in allem Lebendigen, das andere nur in wenigem. Selbst nicht das Denken, in welchem das Richtige und Unrichtige enthalten ist, also sowohl die Klugheit und die Erkenntniss und die wahre Meinung, d. h. das richtige Denken,[218]) wie deren Gegentheile, d. h. das nicht richtige Denken, auch dieses Denken ist nicht dasselbe mit dem Wahrnehmen; denn das Wahrnehmen des jedem Sinne Eigenthümlichen ist immer wahr und wohnt allem Lebendigen inne; das Denken ist aber auch des Irrthums fähig und wohnt nur Denen inne, die Vernunft haben.[219])

Auch ist die Einbildungskraft von dem Wahrnehmen und Denken verschieden; und doch kann sie ohne Wahrnehmung nicht entstehen, und ebenso ist kein Vorstellen ohne Einbildungskraft. Auch das Denken und Vorstellen ist offenbar verschieden; denn das Vorstellen tritt ein, sobald wir wollen; (denn man stellt sich dabei etwas vor die Augen, wie man sich in Ausübung der Gedächtniss-

---

[217]) Schon mit diesen Sätzen tritt A. der hier erwähnten Ansicht Früherer, wonach das Denken und Wahrnehmen dasselbe sei, entgegen. Der Satz will sagen: Auch das Sich-irren, das falsche Denken ist ein Denken; es ist ein Denken des Gegentheils des Wahren; da man nun bei dem Wahrnehmen diesen Gegensatz nicht findet, so kann auch das Denken kein Wahrnehmen sein. In dem gleich folgenden Satz wird dies noch deutlicher ausgesprochen.

[218]) Das Denken (νοειν) ist der Gattungsbegriff; seine Arten sind das kluge Denken (φρονειν), welches sich auf das Handeln bezieht, die Erkenntniss (ἐπιστημη), welche die Wahrheit an sich enthält und die wahre Meinung (δοξα ἀληθης), welche im Inhalte mit der Erkenntniss stimmt, aber nicht die wahre Begründung derselben besitzt.

[219]) Diese Stelle ist bereits bei Erl. 217 erläutert.

kunst Bilder macht); das Meinen hängt aber nicht von uns ab, da es entweder wahr oder falsch sein muss. [220]) Auch leidet man sofort mit, wenn man etwas für schrecklich oder fürchterlich hält, und ähnlich ist es bei etwas Ermuthigendem; bei der Einbildungskraft verhält man sich dagegen wie Die, welche das Erschreckende oder Ermuthigende in einem Gemälde sehen. Auch das Vorstellen sondert sich in die Erkenntniss, in die Meinung und Ueberlegung und in die Gegensätze derselben, deren Unterschiede zu einer andern Untersuchung gehören. [221]) Wenn nun das Denken von dem Wahrnehmen verschieden ist und entweder Einbildungskraft oder Vorstellen ist, so will ich über Letzteres handeln, nachdem ich die Einbildungskraft behandelt haben werde.

Wenn aber die Einbildungskraft das ist, durch welches wir sagen, dass Bilder in uns entstehen, und nicht das,

---

[220]) A. benutzt hier zunächst die Einbildungskraft (φαντασια) mit zum Beweis, dass Denken und Wahrnehmen verschieden sind; sie ist nämlich ein Mittelzustand zwischen jenen beiden; die Einbildungskraft erhält ihren Stoff von dem Wahrnehmen, und das Denken (der Begriff) kann wieder nicht ohne Bilder (φαντασματα) geschehen. Das deutsche Wort Einbildungskraft giebt den Sinn von φαντασια nicht genau wieder, wie sich aus dem Fortgange ergeben wird; indess ist kein besseres Wort vorhanden. Das verbindende Denken ist umfassender, da es auch bei dem Fürwahrhalten vorkommt, während die Phantasie nach A. nur ein freies Verbinden von Vorstellungen ist, ohne dass man den Inhalt für wahr hält; also nur so, wie bei einem Gemälde. — A. unterscheidet Denken und Vorstellen (νοησις und ὑποληψις) dadurch, dass nur Letzteres von dem Willen abhängt, Ersteres aber nicht, indem A. das Denken auf die Wahrheit bezieht; nur dasjenige Vorstellen, was auf die Wahrheit ausgeht, ist Denken; deshalb ist es nicht rein willkürlich, sondern an die Gesetze der Wahrheit gebunden; das blosse Vorstellen ist dagegen von dieser Schranke unabhängig, und auch die φαντασια fällt unter das Vorstellen.

[221]) Hier kehren die zu Erl. 218 behandelten Begriffe wieder. Man bezieht dieses Allegat auf das 5. Buch der Nicomachischen Ethik.

wonach wir etwas nur durch bildliche Vergleichung bezeichnen,[222]) so fragt sich, ob sie dasselbe Vermögen und Besitzthum ist, mittelst dessen wir urtheilen und wahr oder falsch reden. Dazu gehören das Wahrnehmen, das Meinen, das Wissen und die Vernunft.[223]) Nun kann aber die Einbildungskraft kein Wahrnehmen sein, da Letzteres entweder ein Vermögen, oder wirklich ist, wie das Gesicht und das wirkliche Sehen, während es doch auch Fälle giebt, die zu keinem von beiden gehören, wie die Bilder im Traum.[224]) Ferner ist das Wahrnehmen immer vorhanden, nicht aber die Einbildungskraft.[225]) Wäre sie in der Wirklichkeit dasselbe, so würden alle Thiere Einbildungskraft besitzen können, was aber nicht der Fall zu sein scheint, wie die Ameisen, Bienen und Würmer zeigen.[226]) Ferner sind die Wahrnehmungen immer wahr; von den Bildern der Einbildungskraft sind aber die meisten falsch. Ferner sagt man, wenn man genau den wahrgenommenen Gegenstand beobachtet, nicht, dass dies ein Mensch zu sein scheine; sondern nur dann, wenn man es nicht deutlich wahrnimmt; nur dann kann die Wahrnehmung falsch oder wahr sein. Auch haben selbst Die,

---

[222]) D. h. metaphorisch; bei solchen blos metaphorischen Bezeichnungen ist das Bild an sich schon vorhanden und wird nur durch das Denken auf einen ähnlichen Gegenstand übertragen; z. B. wenn man von dem Sturm der Töne oder von den Klangfarben spricht.

[223]) Es sind dies dieselben zu Erl. 218 bereits erklärten Begriffe; A. beginnt hier den ausführlicheren Beweis, dass die Einbildungskraft zu keiner Art des Denkens gehört.

[224]) Die Bilder im Traum sind nämlich das Werk der Phantasie, während das Wahrnehmen immer entweder Vermögen oder Wirklichkeit ist.

[225]) A. meint, das Wahrnehmen findet immer statt, so wie der Gegenstand den Sinnen geboten wird; aber die Einbildungskraft ist nicht immer so wirksam, wie die Künstler und Dichter wissen.

[226]) Worauf A. diese Annahme stützt, ist nicht ersichtlich; die Ameisen zeigen vielmehr so viel Verständiges in ihrem Verhalten, dass ihnen das bildliche Vorstellen nicht wohl abzusprechen ist.

welche geschlossene Augen haben, wie erwähnt, Erscheinungen von Bildern.[227]) — Die Einbildungskraft gehört aber auch nicht, wie die Erkenntniss und die Vernunft, zu den immer wahrhaften Vermögen, da sie auch Falsches bieten kann. Es bleibt also nur die Frage übrig, ob sie zur Meinung gehört, da diese sowohl wahr, wie falsch sein kann. Allein die Meinung ist mit dem Fürwahrhalten verbunden (denn man kann das nicht meinen, was man nicht für wahr halten kann), während viele Thiere wohl Einbildungskraft, aber keines das Fürwahrhalten besitzt.[228]) Ferner verbindet sich mit der Meinung das Für-wahr-halten und mit diesem die Ueberzeugung und mit dieser der Begriff; aber bei den Thieren haben manche wohl Einbildungskraft, aber keines Vernunft. Hieraus erhellt, dass die Einbildungskraft weder ein Meinen mit Wahrnehmen, noch ein Meinen auf Grund des Wahrnehmens, noch eine Verbindung von Meinen und Wahrnehmen ist. Auch erhellt hieraus, dass die Meinung nicht auf etwas Anderes geht als die Wahrnehmung, vielmehr haben beide dasselbe zum Gegenstande. Ich meine es so, dass eine Verbindung der Meinung und der Wahrnehmung des Weissen die Einbildungskraft ist, nicht aber die Verbindung der Meinung des Guten mit der Wahrnehmung des Weissen.[229])

---

[227]) In diesem Fall ist nämlich ein Wahrnehmen weder dem Vermögen noch der Wirklichkeit nach vorhanden, und doch sind Bilder in der Seele; also ist die Phantasie kein Wahrnehmen.

[228]) Unter „Fürwahrhalten“ (πιστις) versteht A. hier wohl eine durch Denken vermittelte Ueberzeugung; denn das Fürwahrhalten, als blosse subjektive Gewissheit, haben die Thiere ebenfalls, und zwar nicht blos bei ihren Wahrnehmungen, sondern auch bei ihren Ideen-Associationen; deshalb flieht der Hund vor dem blos aufgehobenen Stock.

[229]) Das Wahrnehmen und Meinen ist immer auf die Wahrheit gerichtet; es sollen damit wahre Vorstellungen gewonnen werden; deshalb haben beide dasselbe zum Gegenstande, und ihr Irrthum ist nur unwillkürlich. Aber die Phantasie verbindet die Wahrnehmungen und die Meinungen willkürlich; d. h. die an sich wahren Elemente benutzt sie zu ihren Spielen und verlässt durch dieses

Die Erscheinung ist dann vorhanden, wenn etwas so angenommen wird, wie es wahrgenommen wird und zwar nicht blos nebenbei. Es giebt Erscheinungen des Falschen, selbst da, wo man zugleich die wahre Vorstellung hat; so erscheint die Sonne einen Fuss gross, obgleich man überzeugt ist, dass sie grösser als die bewohnte Erde ist. Hieraus folgt, dass man entweder seine eigene wahre Meinung verworfen hat, die man hatte, ohne dass der Gegenstand sich verändert hat und ohne dass ein Vergessen oder eine andere Ueberzeugung eingetreten ist, oder es folgt, dass, wenn man diese wahre Meinung noch hat, derselbe Ausspruch zugleich wahr und falsch wäre, wenn er nicht dadurch falsch geworden, dass der Gegenstand sich inmittelst, uns unbemerkt, verändert hat.[230]

Verbinden das Gebiet der Wahrheit. Beruht dagegen die Verbindung auf einem Urtheile, wie bei dem Ausspruch, ob etwas gut ist, so ist dies ein Denken und keine That der Einbildungskraft.

[230]) A. kommt hier auf den wichtigen Begriff des Scheines, ohne ihn jedoch gründlich zu untersuchen. Der Schein ist nicht dasselbe wie eine blosse falsche Vorstellung; er ist eine Vorstellung, von der man zwar erkannt hat, dass sie falsch ist, die aber dessenungeachtet auf die Seele auch dann noch einen steten Anreiz übt, sie für wahr zu halten. So in dem Beispiel des A. mit der Sonne, dem sich das noch auffallendere mit dem Monde anschliesst, insofern er bei dem Aufgange viel grösser erscheint, als wenn er im Zenith steht. Dieser Seelenzustand ist nur erklärlich, wenn man mit dem Realismus zwei in der Seele wirksame Gesetze der Wahrheit anerkennt; nach dem einen gilt der Seele das Wahrgenommene für seiend oder wahr; nach dem andern gilt ihr das sich Widersprechende für nicht-seiend oder nicht-wahr. Beide Gesetze können nun mit einander in Konflikt kommen; in solchen Fällen zeigt sich das Gesetz des Widerspruchs als das stärkere; die Seele nimmt dann zwar das Wahrgenommene nicht mehr für wahr, wenn es sich widerspricht; allein damit ist die Wirksamkeit des ersten Gesetzes nicht vernichtet, sondern nur gehemmt oder niedergehalten. Dieser Druck, womit das erste Gesetz hierbei gegen das zweite ankämpft, führt als Ergebniss

Die Einbildungskraft ist also keines dieser Vermögen, noch ist sie eine Verbindung derselben. Da nun, wenn etwas bewegt wird, auch ein Anderes von diesem bewegt wird, und die Einbildungskraft eine Bewegung zu sein scheint, die nicht ohne Wahrnehmen entstehen kann, son-

---

zu dem Schein, d. h. zu Vorstellungen, wo man stets den Widerspruch sich gegenwärtig halten muss, um das mit dem Wahrnehmen verknüpfte Fürwahrhalten zu unterdrücken. Nur so lässt sich dieser Zustand des Vorstellens einfach und erschöpfend erklären. Wenn Kant von dem Schein noch die Erscheinung unterscheidet, so liegt der Unterschied beider Begriffe nur in dem Grade der Stärke des Scheines, oder in der geringeren Schwäche, mit der der zweite Fundamentalsatz bei der Erscheinung dem ersten entgegentritt. (B. I., 73.) Der Widerspruch ist nämlich nicht überall gleich offenbar; Philosophen können auch da einen Widerspruch zu finden glauben, wo er für das gewöhnliche Vorstellen nicht besteht; so bei Kant, welcher die Gesetze der Mathematik nur erklärlich findet, wenn er die Gegenständlichkeit des Raumes und der Zeit aufhebt. Nur in Folge dieser Annahme geräth das Wahrnehmen hier in Widerspruch, und deshalb nennt Kant das durch die Sinne Wahrgenommene nicht Schein, sondern Erscheinung. Es ist ein Schein, der nur dann jedem Wahrgenommenen anhaftet, und dessen Unwahrheit nur dann gilt, wenn man der Theorie Kant's beitritt.

Von alledem erwähnt A. nichts; seine Definition bleibt dunkel, und die Alternative, welche er stellt, ist kaum verständlich. A. will offenbar die erste Alternative als die Wahrheit hinstellen; d. h. man hat bei dem Schein seine erste, für wahr gehaltene Meinung verworfen, ohne dass sie vergessen worden. Dies ist zur Noth verständlich; aber falsch ist, dass bei dem Schein keine andere Ueberzeugung eingetreten sei; vielmehr ist gerade diese neue Ueberzeugung, die sich auf den Widerspruch des Wahrgenommenen mit anderem Wahren stützt, der Grund, dass die Wahrnehmung nur als Schein gilt. Der Satz ist nur dann richtig, wenn man unter „Ueberzeugung" eine neue positive Annahme über den Gegenstand versteht, die allerdings nicht einzutreten braucht, da der Widerspruch nur ein Nicht-Sein, aber nichts Positives setzt.

dern die des Wahrgenommenen und der Gegenstände der Sinne bedarf, und da von der Wirksamkeit der Sinne eine Bewegung entsteht, und da diese Bewegung der Wahrnehmung gleichen muss, so könnte diese Bewegung auch ohne Wahrnehmen und auch von nicht wahrgenommenen Gegenständen eintreten, und der Inhaber dieser Bewegung könnte in Bezug auf sie mancherlei thun und leiden, und sie selbst könnte wahr und falsch sein. [231]) Dies kommt nun daher: Die Wahrnehmung des jedem Sinne Eigenthümlichen ist wahr oder am wenigsten dem Irrthum ausgesetzt. Zweitens kann dieses Eigenthümliche sich verbinden, und hier ist bereits ein Irrthum möglich. So täuscht der Sinn nicht, dass etwas weiss ist, aber wohl darin, ob dies Weisse dies oder jenes ist. Ein Drittes betrifft das Gemeinsame und das, was aus dem folgt, was sich mit dem jedem Sinne eigenthümlich Wahrnehmbaren verbunden hat; ich verstehe darunter z. B. die Bewegung und die Grösse, welche mit dem Wahrgenommenen sich verbunden hat, und worüber die Täuschung bei dem Wahrnehmen am häufigsten ist. Die von der Sinneswirksamkeit ausgehende Bewegung wird sich nun bei diesen drei Arten von Wahrnehmungen unterscheiden; die erste Bewegung, wo die Wahrnehmung dabei Statt hat, ist wahr; dagegen können die beiden andern unwahr sein, mag die Wahrnehmung dabei zugleich stattfinden oder nicht; namentlich dann, wenn der Gegenstand nicht gegenwärtig ist. [232])

---

[231]) A. giebt hier seine eigene Ansicht über die Einbildungskraft; er fasst sie als eine Bewegung gleicher Art, wie das Wahrnehmen, die aber eintritt, ohne dass der Gegenstand gegenwärtig ist. — Man bemerkt indess leicht, dass diese Erklärung gerade den Hauptpunkt ausser Acht lässt, nämlich wie es möglich ist, dass dieselbe Bewegung eintreten kann, obgleich ihre Ursache, d. h. der Gegenstand fehlt.

[232]) Hier bestimmt A. die Einbildungskraft näher als eine Verbindung der Wahrnehmungsvorstellungen, die entweder die eigenthümlichen Wahrnehmungen verschiedener Sinne verbindet, oder das Eigenthümliche und das Gemeinsame, wie Gestalt oder Grösse verbindet. — Auch dies sind unklare Gedanken; denn auch das Wahrnehmen

Wenn nun diese Auseinandersetzung nichts enthält, als die Einbildungskraft, so ist diese so, wie hier gesagt

---

giebt Kunde von diesen Verbindungen; sie beruhen auf der Identität der Stelle im Raum und der Zeit, worin diese Bestimmungen wahrgenommen werden. (B. I., 27.) Es ist also damit kein Unterschied von dem Wahrnehmen erreicht; auch würden solche Fälle der Einbildungskraft mehr unter den Begriff des Gedächtnisses und der Erinnerung fallen. Das Eigenthümliche der Phantasie liegt vielmehr darin, dass die Verbindung der Vorstellungen bei ihr keine gegenständliche Unterlage hat, wie bei dem Wahrnehmen; dass sie auch nicht eine blosse Wiederholung früher wahrgenommener Verbindungen ist; dies würde nur Erinnerung sein; vielmehr geht bei der Phantasie die Verbindung von der Seele allein aus, und deshalb hat sie auch hier das Wissen, dass ihre Bilder keine Gegenständlichkeit haben. Der bekannteste hierher gehörige Fall sind die Konceptionen der Dichter und Künstler; allein auch die Entdeckungen der Naturforscher, die Hypothesen der Philosophen, die Pläne der Staatsmänner und die Luftschlösser für die kommende Zeit gehören hierher; überall wirkt hier die Einbildungskraft oder das verbindende Denken (B. I., 27) und schafft Gestalten und Bilder, für welche der Gegenstand nicht oder noch nicht besteht.

Allein auch damit ist der Vorgang dieses verbindenden Denkens in seiner Tiefe noch nicht erfasst. Wenn dies Verbinden auch seine Quelle nicht in dem Gegenstande, sondern nur in der Seele hat, so fragt es sich doch auch hier: welches ist die Ursache solcher Gedankenverbindungen? Hier zeigt sich dann, dass die Gesetze des Gedächtnisses dabei eine wichtige Rolle spielen, und dass diese Gesetze zunächst das Material zur Verbindung herbeischaffen, welches dann die Einbildungskraft gleichsam als Künstler, zu dem Bilde verbindet. Dieses Verbinden wird theils durch Begriffe und Gesetze, die der Erfahrung entlehnt sind, geleitet, theils geschieht es bereits in den ersten Anfängen der Vorstellungen, wo man sich ihrer noch nicht klar bewusst ist, und wo die Gesetze des Gedächtnisses und ihre Reinigung durch die Begriffe sich schon

worden, und die Einbildungskraft ist also eine Bewegung, die von dem in Wirksamkeit getretenen Sinne ausgeht. Da das Gesicht der vornehmste Sinn ist, so hat die Einbildungskraft ihren Namen davon erhalten, da ohne Licht man nichts sehen kann. [233]) Da die Bilder der Einbildungskraft verharren und den Wahrnehmungen gleichen, so handeln die lebendigen Geschöpfe vielfach danach; manche, wie die Thiere, deshalb, weil sie keine Vernunft haben; andere deshalb, weil die Vernunft zu Zeiten von der Leidenschaft oder Krankheit oder dem Schlafe verdeckt wird. [234])

---

vollziehen, ohne dass ein deutliches Wissen davon besteht. Es ist eine Art geheimer Wahlverwandtschaft, welche hier die Bilder schon zum grossen Theil erzeugt, noch ehe sie die Stärke haben, die zu deren vollen Bewusstsein nöthig ist; deshalb pflegen hier die Künstler zu sagen, die Konception sei ihnen unbewusst, ohne ihr Zuthun, gekommen, sei ihnen vollendet entgegengetreten, wie die Minerva aus dem Haupte des Jupiter. (Aesthetik II., 279.) Jede weitere Forschung findet hier grosse Schwierigkeiten, weil man in das Reich des Unbewussten hinabsteigen muss, wo nur schwache Anhaltspunkte für einen sicheren Fortschritt bestehen.

[233]) Das Griechische *φαντασια* kommt von *φαινω*, scheinen; und dieses wird von *φαος*, Licht, abgeleitet.

[234]) Dies stimmt nicht zu der Definition der Einbildungskraft im Eingang des Kapitels, wo ausdrücklich das Fürwahrhalten ihrer Bilder bei ihr nicht stattfindet. A. vermengt hier verschiedene Zustände. Die wahre Einbildungskraft ist sich immer der freien Erzeugung ihrer Gebilde bewusst und hält sie deshalb für kein Gegenständliches. Allein viele Verbindungen beruhen nur auf den Gesetzen des Gedächtnisses; so bei den Thieren, welche schon den Stock, oder wie die Krähen schon den Jäger mit der Flinte fürchten; in andern Fällen ist die Seele krankhaft gereizt und hält ihre Einbildungen für gegenständlich und für Wahrnehmungen, und dadurch wirken diese auf das Begehren und Handeln. A. hat diesen letzten Fall hier wohl im Sinne; allein dann hätte er sich deutlicher ausdrücken sollen.

So viel über die Einbildungskraft, ihr Wesen und ihre Ursachen. [235])

---

[235]) Die vorstehenden Erläuterungen ergeben, dass A. die Einbildungskraft noch sehr mangelhaft erörtert hat. Da das Gedächtniss die Grundlage für sie ist, so hätte die Lehre von diesem vorausgeschickt werden sollen. Sonderbarerweise behandelt aber A. das Gedächtniss in dieser Schrift gar nicht, sondern in den kleineren Abhandlungen, deren eine „Ueber Gedächtniss und Erinnerung" lautet. Aber selbst was A. da sagt, ist unvollständig; insbesondere behandelt er das Gedächtniss nur als eine körperliche Bewegung in den Organen, eine Hypothese, die später von Bonnet und dem Materialismus aufgenommen und weiter ausgebildet worden ist. — Aber auch abgesehen von dieser hier fehlenden Unterlage vermisst man die allgemeine Auffassung, wonach die Einbildungskraft nur als eine Unterart des verbindenden Denkens sich darstellt. (B. I., 25, 64.) Nur so kann ihre Natur umfassend erkannt und sie zugleich von Verwandtem unterschieden gehalten werden. Deshalb übersieht auch A., dass das verbindende Denken viel weiter geht als seine Einbildungskraft, und dass es schon bei dem Lesen eines Buches oder bei dem Hören einer Rede nicht entbehrt werden kann. (B. I., 25.) Ebenso bedarf, wie bereits erwähnt, der Mann der Wissenschaft, der praktische Staatsmann und zuletzt jeder Bauer bei seinen Plänen für die nächste Zeit des verbindenden Denkens, ebenso wie der Dichter und Künstler; der Unterschied liegt nur in dem Grade und in den die Verbindung leitenden Begriffen.

Aus alledem ergiebt sich, wie wenig die Griechen vermochten, ihrem Philosophiren die Zügel der Beobachtung anzulegen, selbst in Gebieten, die ihnen gerade so offen standen wie der späteren und heutigen Zeit. Ueberall durchbricht die vorschnelle Bildung von höchsten Begriffen und von Hypothesen die ruhige Beobachtung der Thatsachen, und überall begnügt man sich mit solchen auf Grund entfernter Analogien gebildeten Hypothesen, ohne dass man daran denkt, die aus diesen Hypothesen sich ergebenden Folgen mit den Beobachtungen wieder zu vergleichen und daran ihre Wahrheit zu prüfen. So beruhigt sich A. hier und in jener kleineren Abhandlung

Viertes Kapitel.

Ich habe nun den Theil der Seele zu betrachten, vermöge dessen sie erkennt und klug ist, und ob derselbe für sich bestehen kann, oder ob dies der Grösse nach[236]) nicht möglich ist, sondern nur dem Begriffe nach. Ich habe also seine Besonderheit zu untersuchen, und wie das Denken zu Stande kommt. Ist nun das Denken von derselben Art wie das Wahrnehmen, so würde es ein von dem Gedachten ausgehendes Erleiden oder sonst etwas dieser Art sein. Allein es muss ohne Leiden sein, wohl

---

sehr schnell bei der Hypothese, „dass die Wiedererinnerung etwas Körperliches sei, weil Viele unwillig werden, wenn sie sich einer Sache nicht wieder erinnern können, und weil man umgekehrt die Erinnerung nicht loswerden könne, wenn man auch wolle. So wie das Geworfene nicht mehr von dem Willen des Werfenden abhänge, so setzte auch die Wiedererinnerung etwas Körperliches in Bewegung, und darin liege der Grund dieses leidenden Zustandes.“ Und doch hätte ihn schon die Erwägung bedenklich machen sollen, dass man sich nicht blos bildlicher und wahrgenommener Dinge erinnert, sondern dass auch Begriffe und Beziehungsformen in das Gedächtniss wieder eintreten, die A. selbst schwerlich als körperliche Bewegungen wird anerkennen wollen. — Ebenso erklärt A. auch hier die Einbildungskraft als eine Bewegung körperlicher Art, die nur die bei dem Wahrnehmen geschehenen Bewegungen wiederhole, und doch hätten seine eigenen Bemerkungen ihn bedenklich machen sollen, wonach bei der Einbildungskraft die Ursache zu diesen Bewegungen fehlt, und überdem sie nicht blos in solchen wiederkehrenden Bewegungen, sondern in der Verbindung derselben besteht, wofür vielfach in dem Wahrnehmen kein Anhalt gegeben ist; wie z. B. bei der Sphinx und der Gestalt des christlichen Teufels.

[236]) Der Ausdruck: „der Grösse nach“ will nur im Gegensatz zu „dem Begriffe nach“ das wirkliche Theilen innerhalb des Seins gegenüber der blossen Theilung durch trennendes Denken bezeichnen.

aber empfänglich für die Form; es ist dem Vermögen nach dasselbe mit dem Denkbaren, aber nicht dieses selbst; vielmehr verhält sich die Vernunft zu dem Denkbaren wie die Sinne zu dem Wahrnehmbaren. Da die Vernunft Alles denkt, so muss sie ungemischt sein, damit sie, wie Anaxagoras sagt, herrsche, d. h. damit sie erkenne. Denn sie hemmt das daneben erscheinende Fremde und sperrt dies ab. Ihre Natur ist also nur die, dass sie Vermögen ist. Was also in der Seele die Vernunft genannt wird (ich nenne Vernunft das, womit die Seele denkt und auffasst), ist also vor dem Denken kein Wirkliches. Deshalb ist es nicht wahrscheinlich, dass die Vernunft mit dem Körper vermischt sei; denn sie würde dann eine Beschaffenheit haben, kalt oder warm werden oder ein Werkzeug sein, wie die Sinnesorgane; aber sie ist nichts der Art. Deshalb ist mit Recht die Seele der Ort der Formen genannt worden; nur gilt dies nicht von der ganzen Seele, sondern nur von der denkenden; auch enthält sie diese Formen nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach. Dass aber die Leidlosigkeit des Denkvermögens nicht auch bei den Sinnesvermögen Statt hat, erhellt aus der Natur der Sinnesorgane und der Wahrnehmungen. Der Sinn kann das sehr stark Wahrnehmbare nicht wahrnehmen, z. B. nicht den Ton von einem sehr starken Getöse; ebenso wenig kann man die sehr blendenden Farben sehen und die sehr starken Gerüche riechen. Wenn aber die Vernunft etwas sehr Denkbares [237]) denkt, so denkt sie deshalb nicht minder auch das Geringere, sondern nur noch mehr, da der Sinn nicht ohne Körper, das Denken aber trennbar ist. [238]) Wenn nun

---

[237]) „Sehr denkbar" ist ein Ausdruck, der nach Analogie des sehr stark Tönenden oder Riechenden gebildet ist; er bezeichnet also ebenfalls eine von dem Gegenstand ausgehende sehr starke Wirksamkeit auf das Denken. Dies würde aber nur richtig sein, wenn das Denken wie das Wahrnehmen ein Leiden wäre; allein da das Denken dies nicht ist, so hat auch die Sprache kein Wort für diesen Begriff gebildet, und deshalb ist der Ausdruck „sehr denkbar" nur in dieser Beziehung künstlich gebildet.

[238]) Nachdem A. bisher das sinnliche Wahrnehmen

die Vernunft das Einzelne so erfasst, wie man Jemand der Wirklichkeit nach wissend nennt (was dann der Fall ist, wenn er durch sich selbst das Wissen wirklich machen kann), so ist sie doch auch dann mehr dem Vermögen nach; wenn auch nicht in der Weise, wie sie es vor dem

---

und die Einbildungskraft der Seele untersucht hat, wendet er sich nun zu dem Denken (νοειν). Auch hier ist seine Darstellung abspringend und nachlässig; man muss sich das Einzelne heraussuchen, um eine zusammenhängende Vorstellung von der Ansicht des A. zu erlangen. A. lässt das Denken von einem besonderen Theile der Seele ausgehen, der wenigstens nach seiner thätigen Seite von den übrigen Theilen der Seele und ebenso von dem Körper trennbar ist, für sich bestehen kann und deshalb auch unsterblich ist. Das Denken ist im Unterschied gegen das Wahrnehmen kein Leiden, sondern eine Thätigkeit; aber es erfasst ebenso wie das Wahrnehmen nur die Formen der Gegenstände. Dabei tritt wieder der schillernde Begriff der Form hervor, der bald ein Seiendes, bald ein blosses Wissen bezeichnet. Die Vernunft ist nur das Vermögen des Denkens; A. unterscheidet auch hier das wirkliche Denken von diesem Vermögen. Aber in Folge der Alles befassenden Natur des Denkens kann die Vernunft mit Körperlichem nicht so wie das Wahrnehmen gemischt sein; denn sonst würde sie die sinnlichen Bestimmungen des Warmen, Kalten u. s. w. annehmen, und sie würde von dem in hohem Grade Denkbaren ebenso leiden, wie die Sinne von dem zu starken Wahrnehmbaren. Die Vernunft ist der Ort der Formen. — Dies sind zum Theil feine Bemerkungen; allein vor Allem bedarf die Erkenntniss des Inhaltes ihres Gegenstandes; statt dessen beginnt A. sofort mit Vergleichungen und Unterschieden, die erst für die Erkenntniss wichtig werden, wenn der Inhalt des Gegenstandes gekannt ist. Deshalb hätte A. besser gethan, mit dem Begriff des Denkens und seiner Eintheilung zu beginnen. (B. I., 10.) Auf diese Weise hätte der Leser zunächst die Natur des Denkens und seinen reichen Inhalt sowie seine mannichfachen Richtungen kennen gelernt, und erst dann wäre die Vergleichung mit andern Seelenzuständen an der Zeit gewesen.

Lernen und Auffinden war; vielmehr kann sie dann sich selbst denken.[239])

So wie nun das Grosse und das Wesen des Grossen und das Wasser und das Wesen des Wassers verschieden sind, so verhält es sich auch mit vielem Anderen, wenn auch nicht mit Allem. Bei Manchem, z. B. bei dem Fleische, ist das Fleisch und sein Wesen dasselbe, da das Fleisch nicht ohne Stoff ist, sondern gleich dem Hohlnasigen ein Dieses in einem Diesen ist.[240]) Die Vernunft urtheilt

---

[239]) Es ist dies die hier wiederkehrende Unterscheidung des Vermögens in ein näheres und entfernteres, wie sie schon früher (Erl. 84) vorgekommen ist. Die Vernunft ist, ehe sie etwas gelernt hat, nur das entferntere Vermögen; hat sie aber etwas gelernt und denkt sie nur nicht gerade in diesem Augenblick daran, so ist sie das nähere Vermögen. Es sind dies leere Unterscheidungen, die die Erkenntniss nicht weiterführen. Wenn es dann am Schluss heisst: „vielmehr kann die Vernunft sich selbst denken", so ist dies dunkel; die Folgerung wäre nur: „vielmehr kann dann die Vernunft das Erlernte denken." Es rechtfertigt sich im Sinne des A. nur dadurch, dass das Gedachte der Form nach mit dem Denken identisch ist, folglich das Denken des Gegenstandes zugleich ein Denken des Denkens ist. Man vergl. Buch 3, Kap. 6.

[240]) Nach A. wird der mit dem Körperlichen vermischte Begriff (λογος ὑλινος) als das sinnliche Einzelne von den Sinnen erfasst, und zwar dadurch, dass Gegenstand und Sinn von gleichem Stoffe sind. Dagegen wird der reine Begriff (το τι ἠν εἰναι) von dem Denken ohne den Stoff erfasst, und zwar ohne dass hier ein Gleiches das Wissen und Urtheilen vermittelt. Nach A. findet indess nicht bei Allem diese Trennung des Begriffes und seiner stofflichen Existenz statt; es giebt Bestimmungen, wie das Nichts und das Unendliche, wo das Einzelne und der Begriff zusammenfallen, d. h. wo die Bestimmung überhaupt kein physisches Sein hat, sondern nur in dem Begriffe existirt; A. erwähnt deren in der Metaphysik. Umgekehrt giebt es nach A. auch Dinge, wo der Begriff von dem Stoffe nicht abtrennbar ist; z. B. bei dem Fleische und der Hohlnasigkeit. Der Begriff wäre hier das Hohle; allein für die Hohlnasigkeit giebt es keinen solchen reinen

aber durch Anderes oder etwas, was sich anders verhält. Mittelst der Sinneswerkzeuge wird das Warme und Kalte und das erkannt, dessen Wesen so ist, wie das Fleisch; dagegen urtheilt die Vernunft mit einem Anderen und für sich Bestehenden oder so, wie die gebogene Linie sich zu ihr selbst verhält, wenn sie ausgespannt wird, über das Wesen des Fleisches.[241]) Deshalb wird das Gerade

---

Begriff, weil die Nase nicht abtrennbar ist und diese zum Stoffe (ὑλη) gehört. Deshalb ist die hohle Nase nur durch den Sinn erkennbar.

[241]) A. fährt hier in der Entwickelung des Sinnes und seines Unterschiedes gegen das Denken fort. Zunächst betont er, dass die Vernunft nicht, wie die Sinne, vermittelst des Gleichen, sondern des Ungleichen erkennt. Dies ist die Konsequenz des Früheren, wonach die Vernunft ungemischt und von dem Körper trennbar ist. Sodann spricht A. hier der Vernunft auch ein Erkennen des Begriffes des Fleisches zu; allein es ist ein anderes Erkennen dessen Begriffes, als wie es bei den Sinnen geschieht. A. vergleicht es mit dem Ausspannen einer gekrümmten Linie. Dieser Vergleich ist dunkel, und was die Kommentatoren beibringen, will wenig sagen. Trendelenburg bemerkt: „Die gebogene Linie ist aus der geraden entstanden und deshalb das Spätere, dem die gerade Linie, als das Frühere, unterliegt. Dehnt man deshalb die gebogene Linie wieder zur geraden aus, so wird ihr Prinzip und ihre Ursache hergestellt; und ähnlich ist das Verfahren der Vernunft, wenn sie den Begriff einer Sache erkennt und ihn, nach Beseitigung des ihm zufällig Anhängenden, in seine volle Würde wieder einsetzt." — Vielleicht kann die Sache noch einfacher gefasst werden. Die krumme Linie ist das Bild der konkreten, natürlichen, mit Stoff vermischten und deshalb den reinen Begriff oft entstellenden Dinge; die gerade Linie ist das Bild des reinen Begriffs; sie wird in dem Sinnlichen nicht angetroffen und ist das Produkt des von dem Störenden abstrahirenden Denkens; deshalb gleicht die Thätigkeit der Vernunft diesem Zurückführen des Konkreten und Zufälligen auf das rein Begriffliche. Die Sinne erfassen auch nur den λογος der Gegenstände, aber in anderer Bedeutung; dieser λογος ist nur die Wissensform im Gegensatz

bei den abgetrennten Bestimmungen [242]) wie das Hohlnasige erkannt, wenn es mit dem Raum-Erfüllenden verbunden ist; dagegen wird das wesentliche Was des Geraden, insofern es von dem Gerade-Sein und von dem Geraden verschieden ist, [243]) durch ein Anderes erkannt. Es besteht hier ein Zweifaches. Es wird also durch ein Anderes oder ein sich anders Verhaltendes erkannt, und überhaupt sind, so wie die Dinge vom Stoffe trennbar sind, auch die der Vernunft trennbar. [244])

Man könnte zweifeln, wie die Vernunft, wenn sie einfach, leidlos und so ist, dass sie mit keinem Anderen etwas gemein hat, wie Anaxagoras behauptet, denken kann, wenn das Denken ein Leiden ist; denn so weit in beiden ein Gemeinsames besteht, scheint das eine zu wir-

---

des λογος ὑλινος oder der Seinsform; im Uebrigen ist aber dieser λογος noch derselbe mit dem Zufälligen vermischte Inhalt des Konkreten und Einzelnen; d. h. die von den Sinnen gebotene Vorstellung ist noch mit all den Zufälligkeiten vermischt, deren Beseitigung erst das Werk der Vernunft ist.

[242]) „Abgetrennte Bestimmungen" heissen bei A. vorzugsweise die mathematischen Bestimmungen, wie die Linien, Winkel, Flächen u. s. w.

[243]) Unter „Gerade-Sein" und „Geraden" ist hier das einzelne sinnliche Gerade zu verstehen im Gegensatz des „wesentlichen Was des Geraden" oder seines reinen Begriffes. A. wiederholt hier, dass das mit Stoff verbundene Gerade, wie das mit Stoff verbundene Hohle (Hohlnasige), durch die Sinne und vermittelst des Gleichen erkannt werde; dagegen werde der reine Begriff durch das Denken vermittelst des Ungleichen erkannt.

[244]) Auch diese Stelle ist dunkel und sie wird von den Kommentatoren verschieden ausgelegt. Unter „Zweifachem" ist wohl der Unterschied des reinen Begriffes von seiner sinnlichen Erscheinung zu verstehen. Unter „Dinge" (πραγματα) ist wohl der λογος oder die Form zu verstehen, wie sie bei dem Wahrnehmen übergeht, also mit allen Zufälligkeiten des Einzelnen; unter „die der Vernunft" (τα περι τον νουν) sind wohl die reinen, nur von dem Denken zu erfassenden Begriffe zu verstehen.

ken und das andere zu leiden.[245] Ebenso ist es zweifelhaft, ob die Vernunft selbst denkbar ist; die Vernunft wohnt dann entweder den andern Dingen inne, wenn sie nicht selbst in Bezug auf Anderes denkbar ist, und das Denkbare ist dann der Art nach nur eines; oder die Vernunft hat ein Gemischtes, was sie, wie die andern Dinge, zu einem Denkbaren macht; oder es ist das Leiden in Bezug auf das Gemeinsame zu theilen, wie früher gesagt worden.[246] Danach ist die Vernunft nur dem Vermögen nach das Denkbare, aber nicht der Wirklichkeit nach, ehe sie denkt. Sie verhält sich also wie ein Buch, in welches noch nichts wirklich eingeschrieben ist; ebenso ist es mit der Vernunft, und sie selbst ist denkbar wie die Gegenstände. Denn bei den Dingen ohne Stoff ist das Denken und das Gedachte dasselbe; die erkennende Wissenschaft und das so Erkennbare ist dasselbe, und es bleibt nur noch die Ursache, weshalb man nicht immer denkt, zu untersuchen.[247] Dagegen ist in den stofflichen Din-

---

[245]) Der Satz ist schwerfällig ausgedrückt; der Sinn ist wohl: Wenn die Vernunft nichts mit den Dingen gemein hat, so ist ihr Denken oder Erfassen der Dinge schwer zu verstehen; denn insoweit die Vernunft von den Dingen etwas aufnimmt, scheint sie ein Leiden zu enthalten, was der Gegenstand bewirkt. Die Auflösung giebt A. am Ende des Kapitels, aber freilich ungenügend.

[246]) Der andere Zweifel, den A. hier berührt, betrifft das Wissen des Denkens von sich selbst; eine Frage, die A. auch schon bei den Sinnen behandelt hat, und die hier nur deshalb wiederkehrt, weil er das Selbstbewusstsein nicht in seiner allgemeinen Natur auffasst. A. meint, dieses Selbstwissen der Vernunft ist nur möglich, wenn sie mit dem Denkbaren der Gegenstände identisch ist, oder wenn wenigstens in der Vernunft etwas der Art, wie in andern denkbaren Gegenständen, enthalten ist, wodurch sie denkbar wird. Ebenso hatte A. früher von dem Selbstbewusstsein des Sehens gesagt, dass das Sehen selbst ein Farbiges enthalten müsse, wenn das Sehen als solches wahrgenommen werden solle.

Die Lösung folgt gleich mittelst der beliebten Unterscheidung zwischen Vermögen und Wirklichkeit.

[247]) Dass diese Lösung die beiden aufgestellten Be-

gen das einzelne Denkbare nur dem Vermögen nach, und die Vernunft wohnt diesen Dingen nicht inne (denn nur den stofffreien Dingen wohnt die Vernunft dem Vermögen nach inne), aber der Vernunft wohnt das Denkbare inne. [248])

---

denken nicht erledigt, liegt auf der Hand. Man kann A. zugeben, dass nur im wirklichen Denken die Vernunft von sich weiss, und dass da das Denken und das Gedachte dasselbe sind; aber dies gilt doch immer nur von dem Inhalte des Gedankens; aber seine Form, als wissende, ist von dem Gegenstande, wo der Inhalt in der Seinsform (ὕλῃ) befangen ist, verschieden, und deshalb ist damit die Frage, wie das Denken sich selbst, als Form, zugleich erkennt, nicht gelöst. Ebensowenig ist das erste Bedenken gelöst, wie der Inhalt des Gegenstandes in das Denken übergehen kann.

Dies ist ein abermaliges Beispiel, wie nutzlos diese Kategorie des „Vermögens“ ist.

Nach realistischer Auffassung kann das Denken den Inhalt des Seienden gar nicht erfassen; dies geschieht nur durch das Wahrnehmen; das Denken bearbeitet nur den durch das Wahrnehmen in Wissen umgewandelten Inhalt. Dagegen enthält der Realismus sich jeder Erklärung des Selbstbewusstseins, weil es sich hier um ein oberstes Gesetz handelt, was nicht weiter abgeleitet werden kann. (Erl. 205.)

[248]) Das Denkbare wohnt den Dingen nur dem Vermögen nach inne, weil erst die Vernunft hinzukommen muss, um es abzutrennen; die Vernunft wohnt nicht als solche den Dingen inne, wie oben zur Erklärung des Selbstbewusstseins angenommen wurde; aber sie wohnt den Formen derselben dem Vermögen nach inne, weil sie diese Formen erfassen, abtrennen und so zu einem mit sich selbst Identischen machen kann; und eben deshalb wohnt das Denkbare, d. h. die Formen der Gegenstände, der Vernunft dem Vermögen nach inne.

Dies ist der Sinn der Stelle.

Fünftes Kapitel.

Da in der ganzen Natur für jede Gattung etwas als Stoff besteht (dieser Stoff ist alles Einzelne dem Vermögen nach) und etwas Anderes als Ursache und Wirkendes, indem es Alles bewirkt, wie z. B. die Kunst sich zu dem Stoffe verhält, so müssen diese Unterschiede auch in der Seele bestehen. Deshalb ist also die Vernunft theils so beschaffen, dass sie Alles wird, theils so, dass sie Alles bewirkt,[249] gleich einem Sein, wie das Licht; denn auch dieses macht gleichsam die nur dem Vermögen nach

---

[249]) A. trennt in diesem Kapitel die leidende Vernunft von der thätigen; jene vergleicht er mit dem Stoff, diese mit der Kunst, d. h. mit dem, was den Stoff zu den wirklichen konkreten Dingen gestaltet. Diese Trennung würde für die ganze Seele begründet erscheinen, da A. das Wahrnehmen als ein Leiden dargestellt hat; allein für das Denken allein erscheint sie auffallend, da A. bisher das Denken nur als das Thätige hingestellt hat. Auch wird diese Eintheilung nicht weiter aus der Beobachtung abgeleitet und gerechtfertigt, sondern es wird nur die thätige Vernunft mit dem Licht verglichen; welcher Vergleich indess die Natur der leidenden Vernunft nicht deutlicher macht. Trendelenburg zieht die Wahrnehmungsvorstellungen zur leidenden Vernunft, giebt aber sonst auch keine nähere Aufklärung. A. ist hier selbst wohl im Unklaren geblieben, und dies zeigt, wie leicht er in schwierigen Fragen sich die Sache zu machen pflegt. Nach realistischer Auffassung beschafft die Wahrnehmung den Inhalt für das Denken; aber das Denken bearbeitet diesen Inhalt dann selbstständig, thätig, nach den fünf Richtungen des blossen Wiederholens, des Trennens, des Verbindens, des Beziehens und der Wissensarten. Es ist möglich, dass dem A. etwas Aehnliches vorgeschwebt hat, wonach das thätige Denken einen Inhalt zu seiner Thätigkeit bedarf. Indem dieser Inhalt auch schon ein gewusster ist und nicht gerade aus einer gegenwärtigen Wahrnehmung zu entspringen braucht, kann A. diesen Inhalt nicht zu dem Wahrnehmen rechnen, und so

seienden Farben zu wirklichen Farben; und diese Vernunft ist trennbar, leidlos, ungemischt und in ihrem Wesen nur Wirklichkeit, da das Wirkende immer geehrter ist als das Leidende, und der Anfang [250]) geehrter ist als der Stoff. Das wirkliche Wissen ist dasselbe mit seinem Gegenstande; dagegen ist das Wissen als Vermögen der Zeit nach in dem Einen früher, aber nicht überhaupt; denn die Vernunft ist nicht so, dass sie bald denkt, bald nicht denkt. Getrennt ist die Vernunft, so wie sie an sich ist, und nur diese ist unsterblich und ewig. [251]) Wir erinnern

---

mag es gekommen sein, dass er diesen Inhalt als das behandelt, was von der leidenden Vernunft geliefert wird. Diese Ansicht wird durch den Schluss des Kapitels bestätigt, wo das Erinnern und das Gedächtniss zur leidenden Vernunft gerechnet wird.

[250]) Anfang ist hier im Sinne der Erl. 21 zu nehmen.

[251]) Diese Stelle ist dunkel, und es ist wohl möglich, das diese wie die mehreren bereits behandelten dunkelen Stellen durch das Verderbniss der Handschriften mit verursacht ist und nicht Alles dem A. zur Last gelegt werden darf. Die Identität des wirklichen Wissens mit seinem Gegenstande bezieht sich auf den λογος; realistisch ausgedrückt, auf den Inhalt des Gegenstandes, der mit dem Inhalte seiner Vorstellung identisch ist. Das Wissen dem Vermögen nach ist in dem einzelnen Menschen (in dem Einen) vor seinem wirklichen Wissen; allein da die thätige Vernunft für sich besteht, ewig, unsterblich ist, so ist ihr Dasein und ihre Wirksamkeit als Vernunft überhaupt nicht von der Thätigkeit des einzelnen Individuums bedingt, sondern als solche ewige, selbstständige, von den Individuen getrennte Vernunft ist sie immer thätig, und deshalb ist sie als solche immer ἐνεργειᾳ und niemals δυναμει; nur in dem einzelnen Menschen entsteht diese Trennung in Vermögen und Wirklichkeit. — Die Schwierigkeiten, welche sich dem Dasein einer solchen allgemeinen für sich bestehenden Vernunft entgegenstellen, berührt A. nicht; es sind dieselben Schwierigkeiten, welche sich der Ansicht bei Spinoza entgegenstellen, wonach das Denken der einzelnen Menschen nur Modi von Gott, als denkender Substanz, sein sollen. Auch Spinoza hat diese Schwierigkeiten nicht beachtet und nicht gelöst, die haupt-

uns jedoch dessen nicht, weil dieser Theil der Vernunft leidlos ist; die leidende Vernunft ist aber vergänglich, und ohne diese kann das Denken nicht stattfinden.[252])

---

sächlich in dem Selbstbewusstsein eines Jeden, als eines Einzelnen, Unabhängigen, in sich selbst Beschlossenen und Einen enthalten sind und sich der Annahme entgegenstellen, wonach der einzelne Mensch nur zu dem Accidenz eines anderen Wesens gemacht werden soll. — Bei A. treten diese Schwierigkeiten weniger deutlich hervor, weil er das Verhältniss der allgemeinen Vernunft zu der Vernunft in den einzelnen Menschen weniger deutlich bezeichnet, vielmehr ganz unerklärt lässt. Ob A. hier unter der allgemeinen Vernunft seine Gottheit versteht, ist nicht mit Sicherheit zu entnehmen; doch deutet Manches darauf hin. Freilich müsste dann die Gottheit bei der Geburt jedes einzelnen Menschen einen Theil von ihrer Vernunft an letzteren abgeben, da nach A. dem Menschen seine Vernunft bei seiner Geburt von aussen in den Körper eintritt.

[252]) Das Denken der Begriffe kann ohne die bildlichen Vorstellungen des Wahrnehmens und der Einbildungskraft nach A. nicht stattfinden. Dies gehört aber ebenso wie das Erinnern zu der leidenden und vergänglichen Vernunft, und daraus erklärt es sich, dass wir uns des Daseins unserer thätigen Vernunft vor der Zeit, wo sie in diesen Körper eingetreten ist, nicht erinnern. Die thätige Vernunft hat es nur mit den ewigen Wahrheiten, mit dem Wesen der Dinge zu thun; diese stehen aber ausserhalb der Zeit, und es findet bei ihnen kein Entstehen und Vergehen statt. Deshalb ist diese thätige Vernunft immer gegenwärtig, sie steht nicht innerhalb der Zeit und ist deshalb ewig, nicht im Sinne einer unendlichen Zeitdauer, sondern in dem Sinne der Freiheit von aller Zeit. — Diese Gedanken erinnern lebhaft an Spinoza, der ganz dieselbe Auffassung hat. — Plato hatte, dem entgegen, alles Wissen als Erinnern aufgefasst, wie namentlich in seinem Dialog „Menon" ausgeführt wird. Trendelenburg meint, dass A. hier dem Plato entgegen eine andere Ansicht habe geltend machen wollen. Allein Plato nimmt die Erinnerung in seiner Darstellung auch nur als ein Wiederauftreten der allgemeinen Gesetze und Begriffe, welche dem Denken von Ewigkeit innewohnen, genau so,

Sechstes Kapitel.

Das Denken des Einfachen gehört zu dem, wo kein Irrthum stattfindet; da, wo Irrthum oder Wahrheit vorkommen kann, ist schon eine Verbindung der Gedanken zu Einem; so sagt Empedokles: „Wohl bei Vielen schon wuchsen auch ohne die Hälse die Köpfe," die nachher durch die Freundschaft sich verbunden haben. So wird auch hier das Getrennte verbunden, z. B. die Diagonale und das Unmessbare. [253]) Wird Vergangenes oder Kommendes gedacht, so wird auch die Zeit mit gedacht

---

wie A. es sich denkt, und auch Plato will damit nicht sagen, dass der Mensch bei der Anwendung dieser Gesetze und Begriffe sich bewusst sei, dass er zeitlich schon früher diese Begriffe besessen und zu einer bestimmten Zeit oder bei einer bestimmten Gelegenheit ausgeübt habe. Plato und A. stimmen also hier in der Sache überein und weichen nur in den Worten von einander ab.

[253]) Sie werden nämlich zu dem Satze verbunden, dass die Diagonale des Quadrats unmessbar ist; das bekannte Beispiel des A. Dieser Gedanke, dass die Wahrheit und der Irrthum nur erst aus der Verbindung der einfachen Vorstellungen hervorgehen, ist sehr populär geworden; allein er ist dennoch unwahr. Die Wahrheit beruht nur auf der Identität des Inhaltes der Vorstellung mit dem Inhalte ihres Gegenstandes; es ist bei ihr wohl eine Verbindung, aber nicht zwischen mehreren Vorstellungen, sondern zwischen der Vorstellung und ihrem seienden Gegenstande. Deshalb können auch einfache Vorstellungen falsch sein, wenn ihr Inhalt fälschlich als seiend genommen wird, z. B. der Begriff der einfachen raum- und zeitlosen Wesen Herbart's oder die Vorstellung der Zahl, des Gleich, des Nicht und überhaupt aller Beziehungsformen, die nur im Wissen und nie das Bild eines Seienden sind. A. erkennt dies selbst an, indem er die Zeit als eine solche Bestimmung ansieht, die durch ihre Verbindung den Gedanken wahr oder falsch macht. In dem Vergangenen und Zukünftigen wird aber nur das Sein vorgestellt; d. h. jede Vorstellung, die ich

und hinzugefügt. Der Irrthum liegt immer in der Verbindung; denn selbst wenn man das Weisse für nicht weiss hält, hat man das Nicht-Weisse hinzugefügt. Man kann aber auch Alles eine Theilung nennen.[254]) Uebrigens ist es nicht allein wahr oder unwahr, dass Kleon weiss ist, sondern auch, dass er es war oder sein wird. Das, was die Einheit bewirkt, ist allemal die Vernunft. Da das Einfache bald das Einfache dem Vermögen nach, bald das wirklich Einfache bedeutet, so kann man auch das Einfache denken, wenn man das Lange denkt; denn es ist untheilbar der Wirklichkeit nach, und in untheilbarer Zeit; auch die Zeit ist ebenso wie das Lange theilbar und untheilbar. Deshalb kann man nicht sagen, was man in jeder von zwei Hälften denkt; denn ehe nicht getheilt ist, ist die Hälfte nicht wirklich, sondern nur dem Vermögen nach; indem aber die Vernunft jede der Hälften denkt, trennt sie sie und zugleich die Zeit, und wenn dies geschieht, so denkt sie sie wie zwei Längen. Denkt die Vernunft aber die Sache wie aus beiden Hälften bestehend, so geschieht es auch in der Zeit, die aus beiden besteht.[255]) Das, was nicht der Grösse, sondern der Art

---

als seiend nehme, fällt damit innerhalb des Wahren oder Falschen.

[254]) Zu diesem Satz gehört der später folgende: „Das, was die Einheit bewirkt, ist allemal die Vernunft.“ Der Sinn wird also sein, dass an sich und so, wie die Sinne das Mannichfache des Seienden der Selee bieten, Alles getheilt ist; die Einheit, wodurch dieses Mannichfaltige zu Einem wird, geht von der Vernunft aus. Dies wäre genau der Gedanke Kant's; es verstösst aber gegen den Realismus, nach welchem auch in dem Gegenstande Einheitsformen vermöge des An- und In-Einander bestehen, mittelst deren sein mannichfacher Inhalt schon durch die Wahrnehmung als Einer der Seele zugeführt wird. Nur so erklärt es sich, dass alle Menschen diese Einheit als gegeben und in gleicher Weise gegeben auffassen, was unmöglich wäre, wenn die Einheit nur von dem Belieben der Seele des einzelnen Wahrnehmenden abhinge.

[255]) Auch diese Stelle ist, so dunkel wie sie scheint, es doch weniger in ihren Gedanken als durch die schwerfällige Weise des Ausdrucks. — Alles Räumliche und

nach untheilbar ist, wird in untheilbarer Zeit und mit

Zeitliche hat eine stetige Ausdehnung und ist deshalb theilbar; ja, man kann es aus Theilen, die in einander fliessen, zusammengesetzt vorstellen. Es ist also ein Mannichfaltiges, und es entsteht deshalb bei dem Denken dieses Mannichfaltigen die Frage, ob es die Vernunft als Eines denkt, und wie dies geschieht. Die Frage ist namentlich für die Zeitgrösse von Interesse; es fragt sich, ob man sich z. B. die Grösse einer Minute vorstellen kann, ohne dass diese Minute wirklich abläuft, und ob man überhaupt die Zeiträume sich, trotz ihrer zeitlichen Ausdehnung, in einem Moment vorstellen könne? Aehnliches gilt dann auch für das Räumliche; es fragt sich, ob es mit seinen verschiedenen Ausdehnungen immer momentan von der Seele vorgestellt werden kann.

Auf diese Fragen will A. hier die Antwort geben. Er sagt, man kann das räumlich Ausgedehnte (Lange) und die Zeitgrösse sowohl einfach wie getheilt sich vorstellen. Die räumlich oder zeitlich ausgedehnten Gegenstände sind nur dem Vermögen nach einfach; d. h. die Vernunft kann sie als einfach denken, und geschieht dies, so ist der Gedanke eines solchen Ausgedehnten einfach und momentan. Man kann aber auch diese Gegenstände getheilt oder getrennt oder in der Folge ihrer Theile denken; geschieht dies, so wird der Gegenstand im Denken wirklich getheilt (halbirt), die Vorstellungen der Theile folgen sich dann als besondere und in verschiedenen, einander folgenden Zeitpunkten.

Dies wird der Sinn dieser Stelle sein. Die Antwort ist indess wenig befriedigend. Einmal liegt in dem Stetigen des Raumes und der Zeit auch ein gegenständlicher Umstand für die Einheit; deshalb ist das Aneinander gegenständlich geeint, und die Einheit geht hier nicht von der Seele aus, sondern ist schon in dem Gegenstande vermöge der Stetigkeit seiner Ausdehnung vorhanden. Um die Sonne z. B. für einen Körper zu nehmen, braucht die Seele ihre Ausbreitung zu einem Kreise nicht erst innerhalb ihrer zur Einheit zu erheben; Jedermann empfängt vielmehr diese in der Stetigkeit enthaltene Einheit schon durch das Sehen allein, während bei den Sternbildern selbst das Denken sie nicht als eine gegen-

einer untheilbaren Kraft der Seele gedacht, aber nur

---

ständliche Einheit fassen kann, weil die einzelnen Sterne derselben nicht stetig an einander stossen.

Sodann bleibt die wichtigste Frage ungelöst, nämlich wie man einen Zeitraum, ein zeitlich Ausgedehntes sich in einem Moment vorstellen könne, und zwar mit der vollen Bestimmtheit seiner Dauer; so dass man den Unterschied der momentan vorgestellten Stunde von dem momentan vorgestellten Tage sehr bestimmt, trotz dieser Augenblicklichkeit, auffasst. Dies scheint ein Widerspruch, da die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand unmöglich bestehen kann, wenn gerade das bei der Vorstellung fehlt, was bei dem Gegenstande das Wesentliche ist. Dasselbe Bedenken wiederholt sich bei dem räumlich Ausgedehnten, was die punktuelle, d. h. räumlich nicht ausgedehnte Seele vorstellt. Auch hier ist zwischen Vorstellung und Gegenstand ein Gegensatz, der das Wesen trifft und deshalb ihre Uebereinstimmung, also die Wahrheit unmöglich zu machen scheint.

Die Lösung dieser Frage bleibt A. schuldig; er begnügt sich, einfach zu sagen: Es ist so; die Vernunft kann das Ausgedehnte einfach und momentan denken. Auch die spätere Philosophie hat sich wenig um diese Frage bekümmert. Wenn Kant den Raum und die Zeit zu blossen Formen des Vorstellens macht, so hat auch er damit keine Lösung dieser Frage geben wollen; auch wäre sie keine; denn selbst wenn Raum und Zeit nur subjektive Vorstellungen sind, bleibt immer das Sonderbare, dass der Inhalt dieser Vorstellungen ihrer Natur als Vorstellungen widerspricht. Die Vorstellung gilt als momentan und unausgedehnt, und dennoch ist ihr Inhalt ein zeitlich und räumlich Ausgedehntes; es ist also der Widerspruch geblieben; Kant hat ihn nur in die Seele selbst verlegt.

Der Realismus sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass er zwischen Inhalt und Form bei den Gegenständen und den Vorstellungen unterscheidet; nur der Inhalt geht bei dem Wahrnehmen über. Nun gehört aber jenes Sperrige und Spröde der seienden Ausdehnung zu ihrer Seinsform, nicht zu ihrem Inhalte; deshalb kann

nebenbei,[256]) und es wird nicht, sofern es theilbar ist,

---

dieser Inhalt auch in die punktuelle Seele übergehen und da in der Wissensform erfasst werden. Die Schwierigkeit für diese Auffassung liegt nur darin, dass man sich eine Ausdehnung, die nicht so spröde und sperrig ist wie die seiende, gar nicht als eine gegenständliche denken kann. Allein dies trifft alles Wahrnehmen überhaupt; die Seele ist auch nicht rund, nicht farbig, nicht sauer, nicht schwer, und dennoch gehen diese Bestimmungen durch die Wahrnehmung in die Seele über. Es ist also in allem Wahrgenommenen ein Inhalt, der als solcher in die Seele eintreten kann, ohne seine wesentliche Natur zu verlieren, wenn er auch als seiender uns dazu völlig ungeeignet erscheint. Nur so ist überhaupt die Wahrheit und das Wahrnehmen möglich, und wenn diese Ansicht schwer zu fassen ist, so liegt es eben darin, dass der Inhalt als solcher und getrennt für sich der Seele unerreichbar ist, und dass ebenso die Seinsform nur als das Negative, als das nicht Uebergehende bekannt ist. Deshalb ist es der Seele unmöglich, den Inhalt von der Seinsform getrennt vorzustellen, und deshalb meint man, auch der Inhalt gehe mit Abtrennung der Seinsform verloren.

Einen kleinen Anhalt für das Verständniss bietet hier die Vorstellung der Gestalt. Man meint zunächst, sie könne ohne eine räumliche Grösse nicht vorgestellt werden; allein man kann dieselbe, z. B. ein Dreieck, immer mehr verkleinern, bis an die Grenze des Punktes, ohne dass die Gestalt desselben im mindesten leidet. Dies zeigt, dass die Gestalt nicht von der Grösse bedingt ist und deshalb als Qualität auch in die punktuelle Seele eintreten kann. Aehnlich kann es sich auch mit der räumlichen und zeitlichen Grösse verhalten; auch diese gehen bei dem Wahrnehmen nur als Qualitäten, nicht als seiende Quantitäten über.

[256]) D. h. bei der Vorstellung eines Ausgedehnten oder einer Gestalt als einer wird der Umstand, dass dies mit einer Kraft und in einem Moment geschieht, nicht als wesentlich zu dem Begriffe gehörend gedacht, sondern nur der Vorgang des Denkens ist einer. Dadurch ist es auch möglich, den Gegenstand als einen getheilten vorzustellen.

so und in solcher Zeit gedacht, sondern sofern es untheilbar ist. Denn auch Solchem wohnt etwas Untheilbares inne, wenn es auch vielleicht nicht trennbar ist, was die Zeit und das Lange zu Einem macht. Dieses ist gleicher Weise in Allem enthalten, was der Zeit oder Länge nach stetig ist.[257]) Dagegen wird der Punkt und jede Theilung[258]) und das so Untheilbare so offenbar wie die Beraubung, und ebenso verhält es sich mit dem Uebrigen, z. B. wie man das Böse oder das Schwarze erkennt; es geschieht nämlich gewissermassen durch das Gegentheil.[259])

---

[257]) Hier hebt A. die Stetigkeit als das einende Moment für das räumlich und zeitlich Ausgedehnte hervor; dies ist sehr richtig; allein damit erkennt A. selbst an, dass die Einheit hier nicht von dem Denken kommt, sondern dass auch „dem Ausgedehnten etwas Untheilbares innewohne."

[258]) Unter „Theilung" (*διαίρεσις*) versteht A. nicht den Akt des Theilens, sondern das Gegenständliche, was die Theilung bewirkt, so die Linie bei der Fläche, oder der Punkt bei der Linie und bei der Zeit.

[259]) Es giebt Untheilbares nicht blos im Denken, sondern auch im Sein; dies sind die mathematischen Punkte; ebenso die Linien nach der Breite hin u. s. w. A. fragt nun hier, wie dieses Untheilbare in das Denken eingehe? und er erledigt die Frage dadurch, dass er diese Dinge nur als Beraubungen, d. h. als Negationen und blosse Beziehungen gelten lassen will, so dass die Seele solche Vorstellung nur durch die Verneinung ihres Gegentheiles erhält; z. B. die Vorstellung des Schlechten kann die Seele nur durch die Verneinung des Guten erlangen; die des Schwarzen nur durch die Verneinung des Weissen. Nur das Gute und das Weisse ist nach A. das Bejahende und Erkennbare; sein Gegentheil ist nur die Verneinung jener.

Dies ist der Sinn dieser Stelle. Indess stimmt sie nicht mit anderen Stellen in der Metaphysik, wo A. den Punkt und die Linien als seiende, also bejahende Bestimmungen behandelt.

Im Allgemeinen hat die Frage nicht für das Denken, sondern nur für das Wahrnehmen Interesse. Das Denken kann diese Bestimmungen durch das trennende Denken des körperlichen Gegenstandes gewinnen (A. drückt dies

Das Erkennende muss dem Vermögen nach Beides sein, und die Gegentheile müssen in ihm enthalten sein. Hat aber eine der Ursachen kein Gegentheil, so erkennt sie sich selbst und ist wirklich und trennbar.[260]) So ist jede Aussage von Etwas über Etwas, z. B. eine Bejahung, entweder wahr oder falsch; dagegen ist dies bei dem Denken nicht immer der Fall, sondern das Denken von Etwas, seinem wesentlichen Was nach, ist wahr und ist nicht eine Aussage über Etwas. So wie das Sehen des ihm Eigenthümlichen wahr ist, dagegen der Umstand, ob das

---

so aus, dass die Vernunft dem Vermögen nach Beides, d. h. das Entgegengesetzte, sein müsse); aber die Frage ist: sind diese Punkte, Linien u. s. w. wahrnehmbar? Diese Frage lässt A. unberührt. Der Realismus bejaht sie, nur mit der Maassgabe, dass sie nicht für sich oder getrennt wahrnehmbar sind (B. I. 15).

[260]) Auch diese Stelle ist dunkel. Trendelenburg versteht sie so, dass die Vernunft durch ihr Erkennen die in den Dingen enthaltenen Gegensätze sich unterwerfe, so dass der Gegenstand als solcher mit seiner Vorstellung zu einem werde und damit die Vernunft in ihrem Erkennen nur sich selbst denke.

Allein die Stelle behandelt nur den Fall, wo etwas sich nicht in Gegentheile spaltet; hier soll die Sache sich selbst erkennen. A. will wohl nur sagen, wo ein Gegenstand kein Gegentheil hat, da muss er durch sich selbst erkannt werden. Die Stelle hängt mit der gleich folgenden zusammen, wonach das Denken des wesentlichen Was des Gegenstandes immer wahr ist. Unter den Gegenständen, die kein Gegentheil haben, ist nämlich dieses wesentliche Was gemeint; es ist das rein Bejahende, was sich nicht in Beziehungen spaltet. Dies wird durch sich selbst erkannt; es ist deshalb immer wahr, und die Vernunft ist dabei thätige Vernunft, d. h. die wirklich denkende und als solche unsterbliche Vernunft. Das wesentliche Was der Dinge gilt dem A. nicht als ein Prädikat, was mit einem Subjekt nur verbunden wird und deshalb auch zu einer falschen Verbindung benutzt werden kann, sondern es ist mehr als Prädikat, es ist der λογος, der mit der erkennenden Vernunft sich identifizirt. Dies wird der Sinn der Stelle sein.

gesehene Weisse ein Mensch ist oder nicht, nicht immer wahr ist; so verhält es sich mit Allem, was keinen Stoff hat. [261]

Siebentes Kapitel.

Das wirkliche Wissen ist mit seinem Gegenstande dasselbe; aber das Wissen dem Vermögen nach ist in dem Einen der Zeit nach früher; indess überhaupt genommen, ist es nicht einmal der Zeit nach früher; denn alles Werdende entsteht aus einem Wirklichen, und der Gegenstand scheint das Wahrnehmen aus einem dem Vermögen nach Seienden zu einem Wirklichen zu machen; aber das Wahrnehmende leidet nicht und verändert sich nicht. Deshalb ist das Wahrnehmen eine besondere Art von Bewegung; die Bewegung des Unvollendeten war zwar wirklich, aber die Bewegung des Vollendeten ist die Wirklichkeit schlechthin. [262]

---

[261] D. h. so verhält es sich auch mit dem Denken des wesentlichen Was der Dinge; es ist immer wahr, weil dieses wesentliche Was (die *Essentia*) ewig und unveränderlich ist und nicht die Natur eines Prädikates annimmt. Man vergl. Erl. 260.

[262] Hier wiederholt der Anfang des Kapitels wörtlich den schon in Erl. 251 besprochenen Satz. Indess scheint hier der Sinn ein anderer zu sein, wie man aus dem Folgenden abnehmen muss. A. geht nämlich auf das Wahrnehmen über; er bemerkt, dass es s c h e i n e (φαίνεται), wie das Wahrnehmen aus einem blossen Vermögen zur Wirklichkeit übergehe; allein A. will dies dann im strengen Sinne nicht gelten lassen, weil bei dem Wahrnehmen die Bewegung selbst die Vollendung enthalte, mithin keine Veränderung und kein Leiden bei demselben stattfinde. Deutlicher wird dieser Unterschied der unvollendeten und vollendeten Bewegung durch Kap. 5, Buch 9 der Metaphysik, wo es heisst: „Jede Bewegung ist unvollendet, wie das Lernen, Gehen, Hausbauen; denn das Hausbauen ist nicht zugleich ein Hausgebauthaben“ (d. h. das Haus-

Das Wahrnehmen an sich gleicht dem blossen Sprechen
d Denken; wenn es aber angenehm oder unangenehm
, begehrt es oder flieht gleich der Bejahung oder Ver-
nung. Die Empfindung von Lust und Schmerz besteht
der Wirksamkeit des wahrnehmenden Mittelpunktes als
chen nach dem Guten oder Schlechten hin. Das Ver-
scheuen und das Begehren ist diese Wirksamkeit, und
s begehrende und verabscheuende Vermögen ist weder
n einander noch von dem wahrnehmenden Vermögen
schieden; aber im Sein sind sie ein Anderes.[263])

---

ien ist nicht sein eigener Zweck, sondern das fertige,
aute Haus ist sein Zweck; der Zweck ist erst erreicht
h der Bewegung; deshalb ist die Bewegung ἀτελής,
ollendet). „Allein bei dem Wahrnehmen und Denken
t man und hat zugleich gesehen, und denkt und hat
leich gedacht" (d. h. hier ist der Zweck schon durch
Thätigkeit oder Bewegung selbst erreicht; deshalb ist
Bewegung vollendet. Eine ähnliche Bedeutung auf
Vollendete hat das τι ἦν in dem bekannten το τι ἦν
ι). A. rechnet nun das Wahrnehmen, wie diese Stelle
ebt, und das Denken zu den vollendeten Bewegungen,
der Zweck in der Bewegung selbst liegt; deshalb will
darauf auch nicht den Unterschied des Vermögens und
Wirklichkeit angewendet wissen; es fehlt hier die
änderung, und deshalb sagt A. ὅλως δε οὐδε χρονῳ, d. h.
Wissen, also das Wahrnehmen und Denken ist, nach
r gemeinsamen Natur erfasst, immer wirklich; weil
e Bewegung selbst schon die Wirklichkeit ist, und die
lendung oder der Zweck nicht ausserhalb der Bewe-
g in einem Anderen liegt.

Allerdings steht diese Auffassung mit der früheren über
Wahrnehmen im Widerspruch; allein dies kümmert
wenig; es genügte ihm, dass in seinem Kopfe sich
e Widersprüche durch verschiedene Beziehungen oder
schiedene Bedeutungen der Worte lösten; dagegen war
ür den richtigen scharfen und verständlichen Ausdruck
er Gedanken wenig besorgt, und scheinbare Wider-
üche kümmerten ihn nicht. Dies und das fortwährende
pringen von einer stetigen Gedankenfolge ist es, was
e Schriften so schwer verständlich macht.

[263]) A. geht hier auf die Betrachtung der seienden

Der denkenden Seele wohnen die Bilder der Einbildungskraft gleich dem Wahrgenommenen inne; wenn sie

---

Zustände der Seele, d. h. auf die Lust und den Schmerz und das Begehren und Verabscheuen über. Er hebt aber ihren wesentlichen Unterschied gegen die Zustände des Wissens nicht hervor, obgleich dies die Grundbedingung aller Erkenntniss der Seele ist. Die Seele ist nicht blos ein Wissen, sondern auch ein Sein. Ihrem Wissen mag vielleicht auch ein Seiendes zu Grunde liegen, allein die Natur dieser seienden Unterlage ist uns verborgen; als Wissen bildet es den scharfen Gegensatz zu dem Sein; das Wissen ist nur das Bild eines Anderen; es will nicht selbst daneben etwas sein; sein Ziel und sein Wesen ist, der Seele das Sein in voller Treue, wie ein Spiegel, zu bieten, der um so vollkommener ist, je weniger er selbst gesehen wird. Das Sein ist dagegen kein Bild eines Anderen; es bietet nichts Anderes; es ist nur es selbst; es kann der Gegenstand eines Wissens werden, aber es kann nie selbst ein Wissen werden. Diese Unterschiede treten in der Seele deutlich hervor; ihre Lust, ihr Schmerz ist, und zwar in vollem Maasse; diese Gefühle sind kein Bild von einem Anderen, wir erkennen darin keinen Gegenstand, sondern sie sind nur sie selbst, und wenn sie auf ein Anderes hinweisen, so ist dies nur ihre Ursache oder ihre Wirkung, aber niemals ein Anderes, was sie abbildeten und in solchem Bilde der Seele vorführten. Deshalb sind diese Gefühle kein Wissen, sondern ein Sein, und damit nur ein Gegenstand des Wissens. Dasselbe gilt für die Gefühle der Achtung und für das Begehren und Wollen. Deshalb können die seienden Zustände in der Seele bestehen, auch ohne dass die Seele darum weiss; sie sind von ihrem Gewusstwerden so unabhängig wie der Baum von seiner Wahrnehmung durch den Menschen.

Anstatt diesen fundamentalen Gegensatz hervorzuheben, thut A. das Entgegengesetzte und sucht diese seienden Zustände auf ein blosses Wissen zurückzuführen; eine Richtung, die der Idealismus bis in die Gegenwart festgehalten hat, und welche nicht wenig dazu beigetragen hat, die Erkenntniss der Seele zu hindern.

A. giebt keine Definition von der Lust und dem Schmerz,

nun etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, so verabscheut oder verlangt sie danach. Deshalb denkt die

---

auch nicht von dem Begehren; was er sagt, sind nur andere Worte; aber er verwandelt das Angenehme und das Begehren in ein Bejahen und das Schmerzliche und Verabscheuen in ein Verneinen; das Begehren und Verabscheuen soll von dem wahrnehmenden Mittelpunkt der Seele ausgehen und die Vermögen des Begehrens und des Wahrnehmens sollen dieselben sein und sich nur in ihren Aeusserungen unterscheiden.

Diese Gleichstellung des Wollens mit dem Bejahen ist von A. auf Descartes und Spinoza übergegangen. Beide stellen denselben Satz auf. Allein das Bejahen und Verneinen ist nur das Fürwahrhalten oder die Gewissheit von der Wahrheit eines Urtheils, d. h. von seiner Uebereinstimmung mit seinem Gegenstande; es ist also nur eine Wissensart (B. I. 59), welche mit dem Begehren und Wollen nichts gemein hat. Das Fürwahrhalten weckt nicht, wie der Wille, die Kräfte der Seele und des Körpers zur Ausführung des Bejahten; sondern es ist nur zufällig, wenn sich damit ein solches Wollen verbindet. Man hält z. B. einen geometrischen Lehrsatz nach erkanntem Beweise für wahr, oder man bejaht ihn; aber von einem Begehren ist trotzdem keine Spur vorhanden. Man bejaht, dass eine Speise bitter ist, aber deshalb hat man kein Begehren nach ihr; ebenso findet das Bejahen nach vollendeter Mahlzeit ebenso vollständig über den Wohlgeschmack der Speisen statt, wie vor dem Beginn; aber das Begehren war nur im Anfang damit verbunden, nicht nachdem man sich gesättigt hat. — Insbesondere ist daraus auch der falsche Satz der idealistischen Systeme hervorgegangen, dass das Denken allein im Stande sei, den Willen zu bestimmen; dies ist nie möglich, ohne dass ein Vorgefühl der Lust oder des Schmerzes aus dem vorgestellten Gegenstande sich damit verbindet; erst dieses weckt das Wollen, und dieses Gefühl der kommenden Lust und des kommenden Schmerzes ist wieder bedingt durch die besondere Empfänglichkeit des Einzelnen. Derselbe klare und deutliche Gedanke weckt deshalb in dem einen Falle diese Gefühle und in dem anderen Falle nicht; so weckt die Vorstellung des Trun-

Seele niemals ohne die Bilder der Einbildungskraft.[264]) So hat die Luft den Augapfel zwar nach ihrer Beschaffenheit gebildet, aber sie selbst ist davon verschieden, und dies gilt auch ebenso bei dem Gehör; so ist auch das Letzte Eines und ein Mittelpunkt; aber dem Sein nach ist es ein Mehreres.[265]) Womit die Seele den Unterschied zwischen Süss und Warm erkennt, ist schon oben gesagt worden; man kann es aber auch so darstellen, dass Eines besteht, und zwar als Letztes. Die Vorstellungen sind nun Eins durch die Vergleichung und durch die Zahl, die Jedes zu dem Anderen so hat, wie die Gegenstände zu einander.[266]) Die Frage, wie die Seele das Gleich-

---

kes bei dem Durstigen sein Wollen, bei dem Gesättigten dagegen nicht.

Die ganze so überaus wichtige Lehre von den Gefühlen bleibt in dieser Schrift unerörtert.

[264]) Auch hier wird nicht das Begehren selbst definirt, sondern nur seine Ursache angegeben. In dieser Beziehung kann man dem A. zugeben, dass nur bildliche und nicht abstrakte Vorstellungen das Gefühl und Begehren erwecken; allein dass auch das abstrakte Denken an sich immer der bildlichen Vorstellungen bedürfe, ist unwahr; es ist nur wahr, dass nicht Jedermann das begriffliche Trennen so weit ausbildet, dass er die Begriffe rein für sich denken kann; aber unmöglich ist es nicht (B. I. 19).

[265]) Die Kommentatoren sind über die Bedeutung dieses Gleichnisses uneinig; es ist auch dunkel. Das letzte Eine und der Mittelpunkt ist wohl nicht ein sogenannter Gemeinsinn, sondern der einende letzte Punkt der Seele, wo alle aus den verschiedenen Sinnen und aus dem Gedächtniss auf sie einströmenden Vorstellungen als die eines Wesens, des einen Ichs empfunden und gewusst werden, und wo nach dem Früheren auch die Quelle des Beziehens und Unterscheidens sich befindet. Von diesem Mittelpunkt aus gehen dann die Aktionen der Seele wieder aus einander und sind so verschieden wie die äussere Luft von dem aus Luft gebildeten Sinne, der sie ebenso zentralisirt wie das Ich die Gedanken.

[266]) Auch diese Stelle hat den Auslegern grosse Schwierigkeit gemacht; selbst Trendelenburg wagt keine bestimmte Meinung. Die Schwierigkeit liegt indess auch

e erkennt, ist dieselbe als die, wie sie die Gegen-
e erkennt, z. B. das Weisse und das Schwarze. Es
sich A, das Weisse, zu B, dem Schwarzen, verhalten,
C und D [267]) sollen sich wie jene zu einander ver-
n; also auch umgekehrt. Wenn nun C D Einem
wohnt, so wird dieses C D sich so verhalten wie die
es wird ein und dasselbe sein, aber dem Sein nach

---

nur in der Nachlässigkeit des Ausdrucks. An sich
A. schon früher das Unterscheiden und Beziehen aus
inneren, Alles einenden Mittelpunkt der Seele abge-
. Auf diesen Gedanken kommt er hier zurück und
t, diese mehreren Vorstellungen (süss, warm) würden
durch die Vergleichung und die Zahl, entsprechend
Unterschieden und Zahlen in den Gegenständen. Es
ies nur eine schwerfällige Umschreibung der in dem
ehen mehrerer Dinge von der Seele geübten Thätig-
Wie schon Erl. 212 erwähnt worden, ist dieses Ver-
hen und Unterscheiden nicht möglich, ohne zugleich
es zu denken und zugleich als unterschieden zu
en. Dies will wohl A. durch die Eins und die Zahl
rücken; die Zahl ist das Zeichen, dass Mehreres da
was sich von einander unterscheidet. — Da das Be-
n ein einfacher elementarer Akt der Seele ist, der
nicht weiter auflösen und definiren lässt, so ist die
e aller solchen vergeblichen Definitionsversuche, wie
A. das Beispiel liefert, nur, dass die Sache dadurch
t klarer, sondern verworrener wird.

67) Unter C und D sind hier die Vorstellungen
Weissen und Schwarzen zu verstehen; die Vorstellun-
verhalten sich wie ihre Gegenstände. Unter dem
nden C D ist die Beziehung der Vorstellungen von
arz und Weiss zu einer zu verstehen, vermöge deren
ntweder als gleich oder ungleich aufgefasst werden.
diese Beziehung zu Einem hat nach A. ihr Abbild
em A B oder in dem seienden Gleich oder Ungleich
er Gegenstände; sie sind darin, d. h. durch dieses
ehen auf einander, eins; aber als Seiende, d. h.
besondere Dinge, sind sie verschieden. — Hier ist
falsch, dass A. die Beziehung als Bild eines Seienden
ndelt; die Beziehungen sind nur Vorgänge in dem
ken der Seele, und sie sind ohne Gegenständlichkeit.

nicht und jene desgleichen. Ebenso würde es sich verhalten, wenn A das Süsse und B das Weisse wäre.[268]) Das denkende Vermögen denkt die Formen in den Bildern, und so wie in diesen Formen für das denkende Vermögen das zu Verfolgende und das zu Fliehende bestimmt ist, und zwar wenn das Denken ausserhalb der Wahrnehmung nur mit den Bildern der Einbildungskraft sich beschäftigt, so wird es davon bewegt. Es ist so, als wenn Jemand von einer Fackel wahrnimmt, dass sie Feuer ist, und wenn er sie bewegt sieht, dann mit dem Gemeinsamen erkennt, dass es der Feind ist. Wenn er in den Bildern und Gedanken der Seele wie ein Sehender das Kommende mit dem Gegenwärtigen vergleicht und überlegt, und wenn er sagt, dass hier das Angenehme oder Unangenehme ist, so flieht oder verfolgt er und bricht überhaupt in Handlungen aus.[269]) Abgesehen von dem Handeln, ist

---

[268]) Die Erklärung ist bei Erl. 267 mit gegeben.

[269]) A. kommt hier auf das Begehren der Seele zurück und sucht seine Natur und seine Ursache deutlich zu machen; allein der Leser wird sich wenig davon befriedigt fühlen, was im letzten Grunde daher kommt, dass das Begehren ein einfacher Zustand der Seele ist, der nicht definirt und nicht aus Definitionen, sondern nur aus der eigenen Erfahrung, an dem eigenen Begehren kennen gelernt werden kann. Auf diesem Wege ist auch Jedermann viel genauer damit bekannt, als es solche philosophische Erörterungen vermögen. Was das Angenehme und das Unangenehme und was das Begehren ist, lässt übrigens A. hier ganz unerklärt; er sucht nur zu erklären, wie auch blosse bildliche Vorstellungen ohne Wahrnehmungen das Begehren erregen können, und wie Wahrnehmungen, die an sich nichts Erschreckendes sind, wie z. B. eine brennende Fackel, dennoch durch die Ideenverbindung zur Flucht bestimmen können. Dass hier die Gesetze des Gedächtnisses an dem Begehren mit ihren Antheil haben, ist eine allgemein bekannte Sache, die viel einfacher ausgedrückt werden konnte, als es hier bei A. geschieht.

Unter dem „Gemeinsamen“, was die Vorstellung des Feindes mit der der Fackel verbindet, ist nicht ein Gemeinsinn zu verstehen, wie Viele wollen, sondern der

das Wahre und Falsche von gleicher Gattung mit dem Guten und Schlechten; allein beide unterscheiden sich dadurch, dass jenes es schlechthin ist, und dieses durch Beziehung auf eine bestimmte Person. [270])

Die abgetrennten Bestimmungen [271]) denkt die Seele so wie das Hohlnasige; entweder als Hohlnasiges und nicht getrennt, oder als Hohles; denkt sie Letzteres wirklich, so denkt sie es ohne das Fleisch, in welchem das Hohle sich befindet. Ebenso denkt auch die Seele die an sich nicht von den Körpern abgetrennten mathematischen Bestimmungen wie abgesonderte, wenn sie dieselben denkt. Ueberhaupt ist die Vernunft das, was die Dinge wirklich denkt. [272]) Ob es aber möglich ist, etwas als

---

urtheilende und für alle Vorstellungen gemeinsame Mittelpunkt der Seele; von wo auch die Erweckung der einen Vorstellung durch die andere ausgeht, wie hier die des Feindes durch die brennende Fackel.

[270]) An sich sind das Gute und Schlechte Begriffe wie das Wahre und Falsche; jene wirken nur dann auf den Willen und das Handeln, wenn sie auf eine bestimmte Sache bezogen werden; nur darin liegt ihr Unterschied. — Dies ist der Sinn der Stelle. Sie enthält das dunkle Wissen, dass das Denken für sich den Willen niemals bewegt, sondern dass mit der Vorstellung sich immer noch ein angenehmes oder unangenehmes Vorgefühl verbinden muss, wenn ein Wollen und Handeln daraus hervorgehen soll.

[271]) Darunter versteht A. die mathematischen Bestimmungen. Vergl. Erl. 242.

[272]) A. kommt hier noch einmal auf das Denken abstrakter Bestimmungen zurück, obgleich dieser Punkt nicht in dieses Kapitel gehört. Vieles ist nämlich in der Wirklichkeit nicht trennbar, was die Seele doch als getrennt und für sich denkt und betrachtet. Dahin gehören namentlich die geometrischen Bestimmungen des Punktes, der Linie, des Winkels, der Flächen u. s. w. Es fragt sich daher, wie kann die Seele etwas abgesondert denken, was doch nicht abgesondert besteht. A. will nun dies hier erklären. Indess kommt statt solcher Erklärung nur ein tautologischer Satz heraus, der nur durch die Dunkelheit seines Ausdrucks dem Leser imponirt. A. bemerkt blos,

abgetrennt zu denken, wenn die Vernunft der Grösse nach selbst nicht abgetrennt ist, soll später erörtert werden.[273]

---

dass die Seele diese Bestimmungen bald mit den übrigen eines Körpers vereint vorstellt, bald getrennt, und dass Letzteres namentlich bei den mathematischen Bestimmungen stattfinde. Allein diese Thatsache hat Niemand bezweifelt; das, was man wissen wollte, war, wie Letzteres möglich sei? Darauf bleibt indess A. die Antwort schuldig.

Die letzten Worte dieses Satzes sind dunkel; Trendelenburg versteht unter den Worten: „dass die Vernunft es ist, welche die Dinge wirklich denkt," dass die Vernunft die wahre Beschaffenheit derselben ergründet, während die Sinne viel Falsches einmischen. Allein es ist bedenklich, das *κατ' ἐνεργειαν νοειν* auf die Wahrheit zu beziehen. Es bezeichnet wohl mehr den Gegensatz der *δυναμις* (Möglichkeit), und es ist deshalb der Satz wohl nur eine Wiederholung des Früheren, wonach die Sinne zwar ein Wahrnehmen und Wissen auch nur „dem Vermögen nach" sein können; während die thätige Vernunft diesen Unterschied nicht hat, sondern immer wirklich denkend ist; ein Satz, der allerdings hier nicht her gehört, aber bei dem zerstückelten und abspringenden Gedankengang des ganzen Kapitels nicht auffallen kann.

[273]) Diese spätere Erörterung fehlt; auch ist der Gedanke selbst dunkel. Unter „Grösse" ist hier die Abtrennung der Vernunft im Sein zu verstehen; es ist die Ansicht des A., dass die thätige Vernunft auch im Sein von den übrigen Theilen der Seele getrennt ist und deshalb allein bei dem Tode sich erhält. Sie tritt deshalb nach A. bei der Erzeugung des Kindes wie durch eine Thüre von aussen in dasselbe ein. A. scheint das trennende Denken der Vernunft als einen Beweis für diese seine Ansicht benutzen zu wollen; allein wie, ist schwer zu fassen, und die Ausführung ist auch A. schuldig geblieben.

Achtes Kapitel.

Indem ich jetzt das über die Seele Gesagte im Wesentlichen zusammenfasse,[274] wiederhole ich, dass die Seele gewissermassen das All der Dinge ist.[275] Mögen

[274] Dieses Zusammenfassen gilt für dieses und die folgenden Kapitel; nicht für dieses allein.

[275] Dieser Gedanke ist derselbe, der in den Ausdrücken: Mikrokosmos und Makrokosmos wiederkehrt. Wenn dieser Gedanke, wie bisher, blos als ein Unterschied in der Grösse des Seienden aufgefasst wird, so dass also die Seele etwa alle Elemente des Universums in sich, nur in geringerem Maasse und anderen Verhältnissen enthielte, so würde dieser Gedanke nicht viel sagen und wäre eine ziemlich plumpe Hypothese, die namentlich den Unterschied von Geist und Körper unbeachtet lässt. Ganz anders gestaltet sich aber dieser Gedanke, wenn man im realistischen Sinne den Inhalt des Makrokosmos und des Mikrokosmos für identisch setzt, aber bei jenem in der Seinsform, bei diesem in der Wissensform. Dann stimmt dieser Gedanke genau mit der Lehre des Realismus, wonach das Wissen der Seele in seinem Inhalte mit dem Seienden identisch ist und sich von demselben nur dadurch unterscheidet, dass es diesen Inhalt in der Wissensform besitzt, während das Universum, oder die grosse Welt, ihn in der Seinsform befasst. Dann ist jener Ausspruch in einem viel tieferen und volleren Sinne die Wahrheit; denn dann ist die Seele, wenn sie die Welt erkannt hat, in Wahrheit in dem Inhalte ihres Wissens identisch mit dem Inhalte der Welt. Der Inhalt hat dabei nur seine Form gewechselt; er ist aus der spröden, schwerfälligen, sperrigen Natur des Seins in die feine, bewegliche, punktuelle Natur des Wissens eingegangen; erst in diesem Sinne ist wahrhaft aus der grossen Welt eine kleine und doch von gleichem Inhalt geworden. Es ist damit ein Wunder vollzogen, das uns nur nicht mehr verwundern macht, weil es sich stündlich im Einzelnen wiederholt.

Auch A. scheint die Identität der Seele und des Alls

die Dinge wahrgenommen oder gedacht werden, so ist das Wissen gleichsam das Gewusste und die Wahrnehmung gleichsam das Wahrgenommene. Wie dies der Fall ist, bleibt zu untersuchen. Das Wissen und das Wahrnehmen theilt sich in die Dinge; dem Vermögen nach theilen sie sich in die Dinge dem Vermögen nach, und der Wirklichkeit nach in die Dinge der Wirklichkeit nach. Das Wahrnehmende und das Wissende der Seele ist dem Vermögen nach dasselbe mit dem Wissbaren und Wahrnehmbaren.[276]) Also müssen entweder die Dinge selbst oder die Formen das Identische sein. Die Dinge selbst können es nicht sein; denn der Stein ist nicht in der Seele, sondern nur seine Form. Die Seele verhält sich daher wie die Hand; so wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge ist, so ist auch die Vernunft die Form der Formen und der Sinn die Form des Wahrnehmbaren.[277]) Da es nun wohl

---

in diesem Sinne aufzufassen; denn er vermittelt sie durch das Wissen, wie das Folgende ergiebt; wenn er den Gegenstand und das Wissen von ihm als identisch setzt, so bezieht sich dies, wie aus Früherem und aus hier Folgendem erhellt, nur auf die Form, und darunter denkt sich A. ungefähr dasselbe, was der Realismus mit Inhalt bezeichnet; die ὕλη ist das, was diese Form (Inhalt) zu einem Seienden und Vielen macht.

[276]) Diese Unterscheidung und Parallelisirung des Seins und Wissens nach dem Vermögen und der Wirklichkeit ist dunkel; auch die Kommentatoren können nur wenig zur Erklärung beibringen. Man wird nicht zu viel Gewicht auf diese Stelle zu legen haben; sie ist nur ein Ausfluss der Leidenschaft des A. für diese vielbeliebte Kategorie, die sich auch hier als völlig werthlos erweist.

[277]) Es lag hier nahe, dass A. das Identische, was er Form (λογος) nennt, dadurch näher bestimmt hätte, dass er den neben diesem Identischen bestehenden Unterschied des Seins und Wissens näher hervorgehoben hätte. Allein er thut dies nicht, sondern geht auf das Verhalten des Denkens zu dem Wahrnehmen über. Während das Wahrnehmen der Seele die Form (Inhalt) zuführt, zieht das Denken aus dieser Form nochmals eine Form. Dies ist ein zierlicher und feiner Gedanke, der mit dem Realismus insofern stimmt, als das Wiederholen, Trennen, Verbinden

keinen sinnlichen Gegenstand giebt, der nach seinen sinnlichen Eigenschaften, mit Ausnahme der Grösse, getrennt besteht, so ist das Denkbare in den sinnlich wahrnehmbaren Formen theils das Abgetrennt-Behandelte,[278]) theils Alles, was zu den Zuständen und Eigenschaften des Wahrnehmbaren gehört.[279]) Deshalb wird man wohl ohne Wahrnehmung nichts lernen und einsehen, und wenn man beschaulich denkt, so muss man auch ein inneres Bild anschauen.[280]) Diese Bilder sind wie die Wahrnehmun-

---

und Beziehen dieser Wahrnehmungsvorstellungen das alleinige Geschäft des Denkens ist und als durch diese Thätigkeit allerdings diese Formen (der Inhalt) der Wahrnehmung noch einmal vergeistigt und in höherer Weise dem reinen Wissen homogen gemacht werden.

[278]) Auch hier sind unter „Abgetrennt Behandeltem" die mathematischen Bestimmungen zu verstehen, welche A. kurz vorher mit dem Worte Grösse bezeichnet hat.

[279]) Hiernach giebt A. der Vernunft nur die Fähigkeit, die sinnlichen Wahrnehmungsvorstellungen zu trennen, theils nach ihren mathematischen Bestimmungen (Linie, Fläche, Zahl), theils nach ihren sonstigen Eigenschaften. Er übersieht hier, dass das Denken ebenso sehr auch ein Verbinden und ein Beziehen ist; ohnedem würde mit dem blossen Trennen die Vernunft nicht weit kommen.

[280]) Hieraus hat man die Behauptung abgeleitet, dass A. dem bekannten Satz beistimme: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu.*" Allein A. spricht nur von dem beschaulichen Denken (*θεωρειν*), nicht von dem Denken (*νοειν*) überhaupt, und kurz vorher hat er das Denken nur nach seiner trennenden Richtung behandelt. Auch am Schlusse spricht A. von ersten Gedanken (*πρωτα νοηματα*), die er von den Gedanken unterscheidet, die sich mit den Bildern der Dinge beschäftigen. Auch ergiebt das Organon und die Metaphysik des A. an vielen Stellen, dass er die Vernunft auch als eine unmittelbare Quelle der Wahrheit behandelt, aus welcher die selbstverständlichen Grundsätze (Axiome) abfliessen, welche auch für das Seiende gelten. A. unterscheidet sich also auch hier von Plato nicht in dem Prinzip, sondern nur in dem Grade von dessen Anwendung.

Im Ganzen hat A. auch hier eine richtige Ahnung;

gen, nur dass sie ohne Stoff sind. Die Einbildungskraft ist aber von dem bejahenden und verneinenden Vermögen

---

aber die klare Erkenntniss, wie sich das Denken und Wissen zu dem Sein verhält, hat er nicht erreicht und in derem reichen Inhalte nicht erfasst. Er bleibt bei aphoristischen Andeutungen, die aber für die vollendete Wissenschaft nicht genügen. Man kann hier nie zur Klarheit gelangen, wenn man nicht in dem Wissen die zwei Hauptklassen unterschieden und genau erkannt hat; nämlich die Vorstellungen des Seienden und die nur dem Denken angehörenden Beziehungsformen. Der Inhalt von jenen wird durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmungen der Seele zugeführt und hier von dem Denken zu Eigenschaften, Elementen, Begriffen und Gesetzen verarbeitet. In diesem Gebiete gilt der obige Satz, und in diesem Sinne sagt auch A. hier: „Ohne Wahrnehmung kann man nichts lernen und einsehen; das Denken hat es immer mit einem Bilde zu thun;“ oder, muss man noch hinzufügen, mit Trennstücken dieser Bilder. Aller Inhalt dieses Denkens stammt aus der Wahrnehmung. Anders verhält es sich mit den Beziehungsformen, die der Seele von Natur einwohnen und die sie mit jenen Vorstellungen des Seienden nur mischt, um gleichsam auf diese Weise das Letztere sich noch verständlicher und fassbarer zu machen. Dies sind die „ersten Gedanken“ des A.; obwohl er darunter auch die höheren Seinsbegriffe mit verstanden haben mag, da die Erkenntniss der Beziehungsformen von ihm noch nicht rein und klar gewonnen ist. Deshalb kann er auch ihren Unterschied von den Seinsbegriffen nur dunkel andeuten. Sie sind nach A. keine Bilder des Seienden, aber sie können ohne sie nicht bestehen. Dies ist zweideutig. Die Seinsbegriffe sind zwar nicht mehr die inneren Bilder, aber sie haben doch ihren Inhalt lediglich aus diesen entlehnt, und bei gehöriger Uebung des Verstandes können sie auch gedacht werden, ohne dass jene Bilder beiher spielen und den Begriff verunreinigen. Die Beziehungen dagegen sind zwar auch keine solchen Bilder, aber sie haben auch ihren Inhalt nicht aus solchen Bildern; sondern ihr Inhalt ist der Seele angeboren, oder vielmehr diese Beziehungsformen bestehen in einer nur geringen Zahl von ursprünglichen Arten, die ihre Mannichfaltigkeit

verschieden; denn das Wahre und das Falsche ist eine Verbindung von Gedachtem. Wodurch unterscheiden sich aber die ersten Gedanken von diesen inneren Bildern? Es mögen wohl auch die übrigen Gedanken keine inneren Bilder sein, sondern nur ohne diese nicht bestehen können.[281])

Neuntes Kapitel.

Nachdem die Seele der lebenden Wesen durch zwei Vermögen definirt worden ist, nämlich durch das Unterscheiden,[282]) was die That des Verstandes und des Sinnes ist, und durch die Ortsbewegung, so sind im Obigen die Sinne und die Vernunft untersucht worden, und es bleibt also nunmehr die Untersuchung über die Bewegung und was sie in der Seele ist; ob ein besonderer räumlich oder begrifflich[283]) getrennter Theil derselben, oder ob sie die ganze Seele ist; und ob im ersteren Falle dieser Theil etwas Eigenthümliches neben den bekannten und bisher besprochenen Theilen ist, oder einer von letzteren.[284])

---

erst durch ihre Verschmelzung mit den Seinsbegriffen und Wahrnehmungen erhalten. Sie können deshalb wohl, streng genommen, ohne diese Seinsbegriffe bestehen, allein sie erhalten ihren Werth und ihre Bedeutung für die Seele erst durch ihre Verbindung mit denselben oder mit den inneren Bildern, und insofern kann man allenfalls mit A. sagen: „Dass sie ohne diese Bilder nicht bestehen können."

[281]) Die Erläuterung dieser Stelle ist bei Erl. 280 nachzusehen.

[282]) Das „Unterscheiden" (το κριτικον) theilt A. auch in der Schrift über die Bewegung der Thiere, sowohl dem sinnlichen Wahrnehmen, wie dem Denken zu.

[283]) A. bezeichnet damit eine seiende (μεγεθει), oder eine blos im Denken (λογῳ) geschehende Trennung.

[284]) Hier tritt die Vermischung des Physiologischen mit dem Psychologischen wieder hervor, die in dieser

Hier erhebt sich gleich die Frage, wie man diese Theile der Seele aufzufassen habe, und wie viele davon bestehen. In gewissem Sinne scheinen diese Theile zahllos zu sein und nicht blos aus dem denkenden, fühlenden und begehrlichen Theile zu bestehen, wie Manche die Seele eintheilen,[285] oder aus dem vernünftigen und unvernünftigen Theile, wie andere sie eintheilen.[286] Denn solcher Unterschiede, worauf diese Eintheilungen beruhen, zeigen sich noch andere, die weiter von einander abstehen und die ich bereits genannt habe; nämlich der ernäh-

---

Schrift überhaupt herrscht. So wie A. die ernährende organische Kraft zur Seele rechnet, so behandelt er auch das Bewegen der Glieder als zur Seele gehörend, während zur Seele nur das Begehren und Wollen, zum Körper nur die Organe der Bewegung, d. h. die motorischen Nerven, die Muskeln, Sehnen und Knochen gehören. Die grosse Frage, wie der Wille, d. h. das geistige Ende, die Nerven, d. h. die körperlichen Anfänge erregt, kann zu beiden Wissenschaften gezogen werden; indess ist leider über diesen Punkt, der gerade der interessanteste ist, das Wenigste zu sagen, weil es sich hier, wie bei dem Uebergang der Sinneserregungen in die Seele, um die Brücke zwischen Seele und Körper handelt, für deren Auffassung weder die Sinneswahrnehmung, noch die Selbstwahrnehmung zureicht, da die eine nur diesseits, die andere nur jenseits dieser Kluft das Seiende offenbart, aber die Brücke selbst nur durch beide gemeinsam erfasst werden könnte, welche Verbindung bei dem Menschen nicht möglich ist. Deshalb vermag selbst die ausgelassenste Phantasie und die kühnste Hypothese nicht einmal eine Vorstellung von dieser Brücke zu bieten.

Auch A. lässt diese Frage ganz bei Seite und behandelt überwiegend die Bewegung in dem Folgenden nur von dem Gesichtspunkt ihrer Ursache aus, also ihren geistigen Theil, d. h. das Begehren und Wollen.

[285]) Dies bezieht sich auf Plato, welcher in seinem Staate im 4. Buche die Seele so eintheilt, und die Eintheilung der Stände im Staate damit in Uebereinstimmung bringt.

[286]) Auch diese Eintheilung hat Plato gemacht, wie A. in seiner grossen Ethik Buch I., Kap. 1 selbst anführt.

rende Theil, welchen die Pflanzen mit allen lebenden Wesen gemein haben, und der wahrnehmende Theil, den man wohl schwerlich zu dem unvernünftigen, aber auch nicht zu dem vernünftigen Theile der Seele[287]) rechnen kann. Auch der die Einbildungskraft enthaltende Theil, welcher sich zwar von allen andern verschieden zeigt, mit manchen Theilen aber eher identisch als verschieden ist,[288]) macht Schwierigkeit, wenn man die Theile der Seele getrennt von einander setzt. Dazu kommt noch der begehrliche Theil, welcher sowohl dem Begriffe wie dem Vermögen nach von allen andern verschieden scheint. Auch wäre es widersinnig, hier eine Trennung anzunehmen; denn der Wille entsteht in dem denkenden Theile und die Begierde und der Eifer in dem unvernünftigen Theile; hat deshalb die Seele drei Theile, so ist das Begehren in jedem derselben.[289]) Und dazu kommt noch

---

[287]) Weil das Wahrnehmen auch bei den unvernünftigen Thieren besteht.

[288]) Die Einbildungskraft gleicht in dem Inhalte ihrer Bilder den Wahrnehmungen; aber in ihrer Unabhängigkeit von der Gegenwart der Gegenstände dem Denken.

[289]) Man hat aus diesen Betrachtungen ableiten wollen, dass A. überhaupt die Eintheilung der Seele in verschiedene Theile oder Vermögen für unzulässig erklärt habe; namentlich ist Trendelenburg dieser Ansicht. Allein die Stelle enthält dies nicht; überdem spricht A. fortwährend von den verschiedenen Theilen der Seele, und was die thätige Vernunft anlangt, so nimmt er hier sogar eine wirkliche Trennbarkeit an, so dass dieser Theil allein unsterblich ist. Die Stelle will also blos auf das Ungenügende der bisherigen Eintheilungen aufmerksam machen; im Uebrigen behandelt A. hier und in dem Folgenden das Begehren (ὀρεκτικόν) als ein besonderes Vermögen der Seele, wobei die Hauptfrage, ob diese Trennung nur im Denken oder auch im Sein besteht, von A. unentschieden gelassen wird. Aber selbst für den, welcher die Einheit der Seele betont, bleiben die Unterschiede ihrer Zustände (Wissen, Fühlen, Begehren); er muss also neben der Einheit auch diese Unterschiede anerkennen, und ebenso muss Der, welcher verschiedene Theile oder Vermögen der Seele annimmt, zugleich auch eine Einheit für die-

die jetzt vorliegende Frage, was das ist, welches das Lebendige räumlich bewegt? Denn die Bewegung als Vermehrung und Verminderung, die Allen einwohnt, könnte man für das halten, was bei Allen das Erzeugen und Ernähren bewirkt; was aber das Ein- und Ausathmen, sowie das Schlafen und Wachen betrifft, so werde ich später es in Betracht ziehen, da auch hier vielerlei Zweifel

---

selbe in irgend einer Weise setzen; so dass, wenn man diese Gegensätze genauer untersucht, der Streit mehr die Worte, als die Sache betrifft. Die grosse Frage, wie diese unterschiedenen Zustände und Thätigkeiten der Seele in eine Einheit zusammenfliessen, oder wie umgekehrt aus der Einheit diese Unterschiede sich herausbilden und sondern, wird dabei von keinem dieser Systeme gelöst; man kommt nicht über die Phrase dabei hinaus, weil der letzte entscheidende Punkt, die Einheit von Sein und Wissen, welche in dem Ich gipfelt, für die Seele so wenig erkennbar ist, wie der Uebergang aus dem Seelischen in das Körperliche. (B. I., 55.) Uebrigens greift A. die Platonische Eintheilung ohne Grund an; denn er führt später selbst aus, dass das Denken allein kein Handeln (Bewegen) zu Stande bringe, sondern dass das Begehren oder Wollen dabei immer zu dem Denken hinzutreten müsse. Es ist deshalb das Begehren etwas Anderes wie das Denken und Wissen, und wenn Plato das Denken, Fühlen und Begehren als die elementaren Zustände der Seele darstellt, so hat er noch heute damit Recht. Sein Mangel ist nur, dass er die Gefühle von dem Begehren nicht genügend trennt; er kennt nur den Eifer (*θυμος*) und die Begierde (*ὄρεξις*); allein Beides ist ein Wollen oder Begehren, und die Gefühle würden somit ganz fehlen, wenn sie nicht als in diesem Eifer und in dieser Begierde mit enthalten gedacht würden. Doch hat diese fehlende scharfe Sonderung der Gefühle von dem Begehren der Seelenlehre bei den Griechen geschadet. Viele wichtige, zum Gefühl gehörende Lehren, wie die über deren Ursachen, über deren Arten, über die Empfänglichkeit, über die strenge Gesetzlichkeit dieser Zustände werden weder von Plato noch von A. und den Späteren behandelt, und das, was sie darüber sagen, wird nur mehr beiläufig in ihren ethischen Schriften erwähnt.

bestehen. Hier bleibt also nur die Untersuchung über die örtliche Bewegung, und was das ist, was das Thier zu der Ortsbewegung bestimmt. Es ist nun klar, dass dies nicht das ernährende Vermögen sein kann; da die Bewegung immer wegen etwas erfolgt, sei es mittelst der Einbildungskraft oder mittelst des Begehrens. Alles, was nicht begehrt oder verabscheut wird, bewegt nicht, als höchstens durch Gewalt. Ferner wären dann [290]) auch die Pflanzen der Bewegung fähig und hätten irgend ein Organ für diese Bewegung. Ebensowenig kann das Wahrnehmende das Bewegende sein; da viele Thiere wahrnehmen, aber durchaus festsitzen und ganz unbeweglich sind. Wenn nun die Natur nichts Nutzloses schafft noch an dem Nothwendigen etwas fehlen lässt, sofern man von den verstümmelten oder unvollendeten Geschöpfen absieht, und wenn jene Thiere zu den vollendeten und unverstümmelten gehören, wie man daraus abnehmen kann, dass sie wachsen, ein Höchstes erreichen und dann wieder abnehmen, so würden sie auch die Werkzeuge der Bewegung haben. [291]) — Endlich ist auch das Denken und das, was man Vernunft nennt, nicht das Bewegende; denn der nachdenkende [292]) Mensch überdenkt nicht, was er thun will, und spricht nicht über das, was geflohen oder verfolgt werden soll, während doch die Bewegung bei Dem stattfindet, der etwas begehrt oder verabscheut. Selbst wenn der Mensch etwas dergleichen überdenkt, gebietet er deshalb noch nicht das Fliehen oder Verfolgen; denn oft wird etwas Angenehmes oder Fürchterliches überdacht,

---

[290]) Nämlich wenn der ernährende Theil der Seele mit dem begehrenden Theile derselben identisch wäre.

[291]) Wenn nämlich das Wahrnehmen und sich Bewegen identische Vermögen der Seele wären. Der Gedanke des A. ist, dass, wenn dies der Fall wäre, die Natur bei diesen wahrnehmenden aber unbeweglichen Thieren (Polypen) etwas Unnützes gethan hätte, indem sie ihnen mit dem Wahrnehmen zugleich das Vermögen der Bewegung gegeben und doch dessen Ausübung wieder gehindert hätte.

[292]) Darunter ist nur das rein beschauliche Denken zu verstehen, dem es nicht auf Vorbereitung eines Handelns ankommt. Denn allerdings ist auch das Erwägen der Mittel und Folgen des Handelns ein Denken.

ohne dass die Furcht davor entsteht; vielmehr wird das Herz bewegt, und wenn es etwas Angenehmes ist, ein anderer Theil.[293]) Selbst wenn die Vernunft gebietet und das Denken zu fliehen oder zu verfolgen räth, erfolgt noch keine Bewegung, sondern man handelt nach der Begierde, wie ein Unmässiger.[294]) Ueberhaupt sieht man, dass der, welcher die Heilkunst versteht, deshalb noch nicht heilt, so dass also etwas Anderes wie ein Herr bestimmt, wenn der Wissenschaft gemäss gehandelt werden soll, also dies nicht von der Wissenschaft selbst ausgeht. Aber auch die Begierde ist nicht der Herr über diese Bewegung; denn die Enthaltsamen thun, obgleich sie begehren und verlangen, nicht das, worauf die Begierde geht, sondern folgen der Vernunft.[295])

---

[293]) Wenn das Denken die Gefahren eines Unternehmens, einer Seereise, einer Schlacht überdenkt, so ist dies etwas an sich Furcht Erregendes; aber dieses Gefühl und das Begehren tritt doch nicht ein, so lange nicht das Herz sich mit bewegt. Nach A. ist das Herz der Sitz solcher Gefühle, während angenehme Gefühle auch in andern Organen ihren Sitz haben.

[294]) Der Ausdruck ist nachlässig; es sollte heissen: Selbst in einem solchen Falle kann die Begierde die Oberhand behalten; wie A. am Schluss des Kapitels selbst erwähnt.

[295]) Dieses Kapitel zeigt, wie A. bei der Frage, ob das Denken allein das Handeln bestimmen kann oder nicht, hin und her schwankt und bald dies, bald jenes ausspricht. So soll das Denken des Arztes sein Handeln noch nicht bestimmen; so soll weiter oben selbst das Denken des Furchtbaren das Handeln noch nicht zur Folge haben; dagegen wird wieder die Vernunft als die Gegnerin der Begierde hingestellt, d. h. das Denken allein vermag der Begierde entgegenzutreten und somit selbst gegen sie zum Handeln zu bestimmen. Diese Unklarheiten und Widersprüche kehren in dem folgenden Kapitel wieder, bis wohin das Weitere vorbehalten bleibt.

Zehntes Kapitel.

So zeigen sich das Begehren und die Vernunft als die beiden, welche die Bewegung bewirken, wenn man die Einbildungskraft mit zu dem Denken rechnet; denn Viele folgen gegen ihr Wissen ihren Einbildungen, und in den Thieren besteht kein Denken und kein Schliessen, sondern nur das bildliche Vorstellen. So sind also die Vernunft und das Begehren das, was die örtliche Bewegung bewirkt; nämlich diejenige Vernunft, welche den Zweck erwägt und auf das Handeln geht und sich von der erkennenden Vernunft durch das Ziel unterscheidet. Auch alles Begehren hat ein Ziel; das, was es begehrt, ist auch der Anfang der aufs Handeln gerichteten Vernunft; das Letzte als Ziel bildet den Ausgangspunkt der Handlung. Deshalb zeigen sich als das Bewegende die Begierde und das auf das Handeln gehende Denken. Das Begehrte bewegt, und durch dieses bewegt das Denken, weil das Begehrte für es der Ausgangspunkt ist. Selbst die Einbildungskraft bewegt, wenn es geschieht, nicht ohne Begehren. Das Begehrte ist das *eine* Bewegende; denn wenn auch zwei, nämlich die Vernunft und das Begehren bewegen, so bewegen sie doch nach einer gemeinsamen Form.[296] Indess zeigt sich, dass die Vernunft nicht ohne Begehren bewegt, da das Wollen ein Begehren ist, und wenn man nach Vernunft-Gründen[297] sich bewegt, so bewegt man sich nach seinem Wollen. Das Begehren

---

[296] Unter „Form" (*ειδος*) versteht A. wohl eben die gleiche Weise in der sowohl die praktische Vernunft wie die Begierde erst durch das hinzutretende Begehren das Handeln vermitteln. Vergl. Erl. 303.

[297] „Vernunft-Gründe" (*κατα τον λογισμον*) ist zweideutig; auch der Räuber überlegt seine That und benutzt sein Denken oft mehr als der rechtlich Handelnde. Man müsste das Wort deshalb auf das Sittliche beziehen; und es scheint, dass A. es so gemeint hat, da, wie er gleich weiter sagt, die Vernunft immer im Rechten ist (*ὀρθος ἐστι*).

bewegt aber auch gegen die Vernunftgründe, da die Begierde eine Art Begehren ist.[298])

[298]) Man wird in dieser Stelle leicht die Quelle der späteren Lehren, namentlich auch der von Kant finden, wonach die Vernunft in eine theoretische und praktische sich theilt; wonach ebenso das Begehren überhaupt sich in das Begehren im engeren Sinne und in das Wollen theilt, und wonach die praktische Vernunft in sich selbst eine Art Begehren enthält, welches eben das Wollen oder das durch die Vernunft bestimmte Begehren ist und den Gegensatz zu dem blos von der rohen Begierde getriebenen Begehren bildet. Dies ist der Sinn dieses Anfangs des Kapitels, und in dieser Auffassung ist es frei von Widersprüchen, die bei der darin herrschenden nachlässigen Darstellung sonst leicht darin gefunden werden könnten.

Allein trotzdem, dass diese Lehre sich bis zur Gegenwart erhalten hat, stehen ihr von dem realistischen Standpunkte aus die erheblichsten Bedenken entgegen. Nach dem Realismus ist die Vernunft oder das Denken immer nur theoretischer oder beschaulicher Natur; gleichviel ob sein Gegenstand mathematische Figuren oder Pflanzen oder die eigenen Handlungen und Wünsche u. s. w. betrifft. Das Denken ist immer nur ein *Wissen*; die Selbstwahrnehmung führt ihm diese *seienden* Zustände der Seele (ihre Gefühle und Begehren) zu, und das Denken bearbeitet diesen, ihm in der Wissensform gebotenen Inhalt, ebenso durch Trennen, Verbinden und Beziehen, wie den durch Sinneswahrnehmung aufgenommenen Inhalt der äussern Gegenstände. Das Denken gehört also lediglich dem Gebiete des *Wissens* der Seele an; es ist als solches wesentlich von den *seienden* Zuständen der Seele verschieden. Deshalb kann es, wie auch A. anerkennt, selbst das Furchtbarste sich vorstellen, es zergliedern u. s. w. ohne dass das Gefühl der Furcht und das Begehren, zu fliehen, dadurch erweckt wird.

Wenn also ein solches Vorstellen und Denken dennoch in andern Fällen ein Handeln und Bewegen zur Folge hat, so ist es nur, weil sich mit ihm ein Begehren, d. h. ein *seiender* Zustand der Seele verbindet. Das Handeln und Bewegen geht nie unmittelbar von dem Denken aus,

Die Vernunft ist immer im Rechten; aber die Begierde

---

sondern es muss allemal ein Begehren hinzutreten und diese Wirkung vermitteln, und dieses Begehren wird wieder durch ein leises Vorgefühl der aus dem zu erreichenden Zweck kommenden Lust oder sittlichen Befriedigung erweckt. Dies ist das Ergebniss der aufmerksamsten Selbstbeobachtung, und dies gilt ebensowohl für das körperliche Handeln, wie für die Bewegung im Denken, welche zur Erreichung eines Zieles von dem Begehren erweckt wird. Ziel ist etwas nur dadurch, dass sich mit seiner Vorstellung dieses Vorgefühl verbindet und das Begehren nach dessen Verwirklichung erweckt. Deshalb würde ein Wesen, was nur das Denken, aber nicht das Begehren hätte, gleich einem vollkommenen Spiegel auch keine Ziele haben, trotz seines vollkommensten Wissens.

Das Begehren wird nun, wie gesagt, nur durch jenes Vorgefühl erweckt, und das Ziel ist nur Ziel, weil von dessen Verwirklichung eine Lust oder eine sittliche Befriedigung erwartet wird.

In dem Dienst dieses Begehrens steht nun auch das Denken; die Begierde, selbst die des Mörders und Banditen, bedient sich des reiflichsten und schärfsten Nachdenkens zur Erreichung ihres Zieles ebenso, wie der Vater, der für das Wohl seiner Kinder, oder der Staatsmann, der für das Wohl des Staates sorgt. Deshalb ist das Begehren überall ein einfacher, nicht weiter zu definirender Zustand, und es ist völlig unzulässig, von dem Begehren das Wollen zu unterscheiden, und den Unterschied darin zu setzen, dass das Wollen allein das vernünftige Begehren sei. Das Begehren ist niemals vernünftig oder unvernünftig; es ist immer der einfache, die Kraft des Körpers oder der Seele weckende Trieb, der das Denken dazu bald mehr bald weniger benutzt, je nach seiner Heftigkeit und den übrigen obwaltenden Umständen.

Wenn aber dessenungeachtet sich diese Eintheilung in theoretische und praktische Vernunft so lange erhalten hat, so kommt dies daher, dass man das Sittliche von der Vernunft ableitete. Indem die Vernunft als die Quelle für den Inhalt des Sittlichen galt, lag es nahe, in ihr auch die Quelle für die Ausführung der sittlichen Gebote

zu suchen, und so kam man zu dem Ergebniss einer praktischen Vernunft.

Es lag dem die Erkenntniss unter, dass das sittliche Handeln aus einem andern Motive, wie das kluge und sinnliche Handeln geschieht; dort ist es die Achtung vor dem sittlichen Gebot; hier ist es die kommende oder gegenwärtige Lust, welche zu dem Handeln bestimmt. Beide Motive gehören zu den Gefühlen und erwecken als solche auch das Begehren. Allein die Gefühle der Achtung, d. h. die sittlichen, religiösen, rechtlichen Gefühle der Ehrfurcht, des Gehorsams, des Aufgehens in die Hoheit des Guten oder erhabener Mächte sind so wesentlich in den Gefühlen der Lust und des 'Schmerzes unterschieden, dass auch dieser Unterschied dazu verleitet, die an sich ruhigeren, besonneren und gemässigten sittlichen Gefühle zu der Vernunft zu rechnen. Damit war jenes zweideutige Wesen einer „praktischen Vernunft" fertig. Anstatt auch bei dem sittlichen Handeln das blosse Wissen des Gesetzes und das blosse Abwägen der Mittel und Folgen vor dem Entschlusse von dem Vorgefühl der sittlichen Befriedigung in Ausführung der That und von dem daraus hervorgehenden Begehren und Vollführen des Zieles getrennt zu halten, zog man diese, ganz verschiedenen Gebieten angehörenden Zustände zu dem einen Begriff der praktischen Vernunft zusammen und war damit zugleich genöthigt, dem Denken einen unmittelbaren Einfluss auf das Handeln einzuräumen und das Wollen zu etwas von dem Begehren der blossen Triebe Verschiedenen zu machen.

Es liegt auf der Hand, dass ein solches *Mixtum-Compositum*, als welches diese praktische Vernunft sich darstellt, die Wissenschaft von der Seele und noch mehr die Ethik in Verwirrung bringen muss, wenn sie als die Grundlage des ganzen Baues behandelt wird. Die Kritik der praktischen Vernunft von Kant liefert dazu ein schlagendes Beispiel, wie in den Erläuterungen zu derselben (B. VIII. der Phil. Bibl.) dargethan worden ist. Tautologien, Schwankungen, Zweideutigkeiten und Widersprüche sind dann unvermeidlich. Auch bei A. zeigen sich hier schon die Spuren davon, und man hat Mühe, die Kapitel 9, 10 und 11 dieses Buches so auszulegen, dass keine Wider-

und die Einbildungskraft ist bald im Rechten, bald nicht;[299] deshalb bewegt das Begehrte immer und ist bald das wirkliche, bald das nur so erscheinende Gute; doch nicht alles Gute, sondern nur das durch Handlungen zu erreichende Gute. Das durch Handeln zu erreichende Gute braucht auch nicht verwirklicht zu werden.[300] Dass nun das so beschaffene Vermögen, welches bewegt, das sogenannte Begehren der Seele ist, ist offenbar. Wenn man aber die Seele in Theile trennt und sie nach Vermögen theilt und sondert, so ergeben sich viele solche, wie das ernährende, wahrnehmende, denkende, wollende und auch das begehrende; denn diese Vermögen sind von einander mehr unterschieden als das begehrende und das eifrige Vermögen.[301] — Die Begierden gerathen mit einander in

---

sprüche bleiben. Ebenso wechseln bei Kant fortwährend die Sätze, dass die Vernunft vermöge des reinen Begriffes (des Allgemeinen) den Menschen zu dem Handeln bestimme, und wieder dass erst die Achtung, d. h. ein Gefühl es sei, was das Handeln bewirkt. Eine andere widernatürliche Folge dieser praktischen Vernunft ist bei Kant die Unterscheidung von praktischer und theoretischer Wahrheit; so ist z. B. das Dasein Gottes nach ihm praktisch wahr, aber nicht theoretisch. (B. VII., 143. B. VIII., 56.)

Die hier nur angedeutete realistische Auffassung ist weiter ausgeführt B. XI., 4.

Dieser falsche Begriff der praktischen Vernunft ist es auch, weshalb A. hier das Begehren bald der Vernunft entgegenstellt, bald wieder sagt, dass die Vernunft nicht ohne Begehren bewegt; und dass A. bei dem Begehren und bei der Vernunft ein Ziel oder einen Zweck annimmt und das begehrte Ziel auch für den Ausgangspunkt (ἀρχή) der praktischen Vernunft erklärt; so dass also beide Vermögen in ihren Zielen gleich sein können, und man nach dieser Stelle Mühe hat, noch einen Unterschied beider herauszufinden.

[299] Man sehe Erl. 297.

[300] A. will damit die Freiheit des Menschen in seinen Handlungen andeuten.

[301] Dies ist eine Anspielung auf Plato, welcher neben dem Denken der Seele nur noch den θυμός (Eifer) und die ἐπιθυμία (Begierde) zugetheilt hatte. Man sehe

Widerstreit, wenn die Vernunft und die Begierde einander entgegen sind; dies geschieht bei den Geschöpfen, welche die Zeit wahrnehmen können[302]) (denn die Vernunft fordert wegen des Kommenden zu widerstreben, und die Begierde wirkt durch das Gegenwärtige; das jetzt Angenehme erscheint als schlechthin angenehm, und das Gute erscheint als schlechthin gut, wenn man das Kommende nicht sieht). Der Form nach ist das, was das Begehrende als solches bewegt, Eins,[303]) und das Erste von Allem ist das Begehrte (denn dies bewegt, ohne sich zu bewegen, vermöge des Gedacht- oder Vorgestelltwerdens); der Zahl nach ist aber das Bewegende vielfach.[304]) — Es besteht

---

Erl. 285. Der Unterschied des Willens und Begehrens liegt nach A. in dem Umstande, ob das Begehren durch Vernunftgründe oder durch die Begierden bestimmt wird.

302) A. fertigt den höchst wunderbaren Zustand der menschlichen Seele, wo sie von verschiedenem Begehren zu Entgegengesetztem gleichzeitig getrieben und gleichsam in verschiedene Individuen zerrissen wird, sehr kurz ab. Seine Darstellung ist schon deshalb mangelhaft, weil er einen Konflikt nur zwischen Vernunft und Begierde annimmt, während auch die Begierden unter sich und ebenso die Vernunftziele allein mit einander in Konflikt gerathen können. Ebenso ist es falsch, dass der Konflikt immer zwischen einem Gegenwärtigen und einem Kommenden Statt habe; der erschöpfte Soldat nach der Schlacht schwankt zwischen Essen und Schlafen; Beides ist gleich gegenwärtig. Der, welcher einen ins Wasser Gefallenen retten soll, schwankt zwischen der Pflicht der Menschenliebe und der Pflicht, sein eigenes Leben nicht zu gefährden; beide Pflichten sind gleich gegenwärtig. Endlich fällt der hier von A. erwähnte Konflikt zwischen gegenwärtiger Lust und späterem Uebel nicht in die Kollision des Nützlichen mit dem Sittlichen, sondern ist eine Kollision innerhalb des Nutzens oder der Begierden allein. (B. XI., 94.)

303) Man sehe Erl. 296.

304) Das „Begehrte“ (το ὀρεκτον) ist das Ziel überhaupt, sowohl als Ziel des sittlichen wie des nur durch die Begierde bestimmten Handelns. Als solches abstraktes Ziel ist es einfach; aber es besondert sich zu mannich-

hier nun ein Dreifaches; Eines, was bewegt, ein Zweites, durch das es bewegt, und ein Drittes, was bewegt wird, und das Bewegende ist wieder zweifach, entweder selbst unbewegt, oder zugleich bewegend und bewegt. Ersteres ist das zu thuende Gute; das Bewegende und zugleich selbst Bewegte ist das Begehrende [305]) (denn das Bewegte bewegt sich, insofern es begehrt, und die Bewegung ist eine Art verwirklichtes Begehren); das Bewegte endlich ist das lebendige Wesen.

Das Werkzeug, durch welches die Begierde bewegt, ist schon körperlich; deshalb ist hierüber bei den von der Seele und dem Körper gemeinsam ausgehenden Werken zu handeln. [306]) Hier ist nur als die Hauptsache zu erwähnen, dass dasjenige organisch bewegt, wo Anfang und Ende dasselbe ist, z. B. bei dem Knochengelenk; da ist ein Erhobenes und ein Hohles; das Eine ist das Ende, das Andere der Anfang; deshalb ruht das Eine, und das Andere bewegt sich; dem Begriffe nach sind sie verschieden, der Grösse nach aber untrennbar, denn Alles wird durch Stoss oder Zug bewegt. Deshalb muss etwas wie im Kreise bleiben und von da die Bewegung beginnen. [307])

---

fachen besonderen Zielen, oder es ist der Zahl nach, d. h. der Art nach vielfach. Das Begehrte wirkt nach A. durch geistige Anziehung ohne eigene Bewegung; also wie der Magnet.

[305]) Das Gute, hier das Sittliche, ist durch die Vernunft bestimmt, „also gleichsam“ ein Ewiges und deshalb Unveränderliches (Ruhendes); die Begierde aber erhält ihren Antrieb von aussen und ist deshalb wechselnd und damit veränderlich oder bewegt.

[306]) Es ist damit vielleicht Kapitel 6 „Ueber die Bewegung der Thiere“ gemeint; obgleich dort in derselben Weise wieder auf die Schrift über die Seele verwiesen wird.

[307]) Kap. 1 der Mechanik sagt A.: Der Kreis entsteht aus einem Bewegten und einem Bleibenden (Ruhenden), deren Wesen einander entgegengesetzt ist. A. stellt sich dabei die Entstehung des Kreises durch die Bewegung einer Linie um ihr eines feste Ende vor. Dieses feste Ende stellt bei den thierischen Bewegungen das Knochengelenk dar.

Ueberhaupt ist also das lebendige Geschöpf, wie gesagt, insofern es begehrlich ist, auch sich selbst bewegend. Begehrlich ist es aber nur durch die Einbildungskraft, und diese ist entweder denkend oder wahrnehmend, und letztere haben neben dem Menschen auch die Thiere.

Elftes Kapitel.

Es fragt sich auch, was das Bewegende bei den unvollkommenen Thieren ist, die nur den Gefühlssinn besitzen, und ob diese wohl Einbildungskraft und Begierden haben können. Schmerz und Lust scheinen sie zu empfinden, und wenn dies der Fall ist, so müssen sie auch Begierden haben. Wie sollte ihnen aber die Einbildungskraft einwohnen? Sollte es nicht in der Art sein, dass, so wie sie sich selbst unbestimmt bewegen, auch die Einbildungskraft zwar in ihnen, aber nur als eine unbestimmte besteht. 308) — Die wahrnehmende Einbildungskraft ist, wie gesagt, in allen Thieren vorhanden, die wollende aber nur in den vernünftigen. 309) Denn ob man so oder so

---

308) Unvollkommene Thiere nennt A. die, welche nur den Gefühlssinn haben, also alle die niedern Gattungen der Weichthiere, die Muscheln u. s. w. — Der Schluss von dem Schmerz und der Lust auf das Begehren ist unbegründet; beide sind an sich verschieden, und das Gefühl könnte recht wohl bestehen, ohne dass ein Begehren daraus entspränge. Schon die Dichter lassen die Bäume bei ihrem Abgehauenwerden Schmerzen empfinden, ohne ihnen eine Begierde beizulegen. — Die Einbildungskraft zieht A. deshalb herbei, weil sie sowohl für das früher Wahrgenommene, wie für das blosse Gedachte das Begehren vermittelt. — Die Antwort, dass diese Thiere eine „unbestimmte" Einbildungskraft haben mögen, will nicht viel sagen. Es ist sehr wohl möglich, dass auf den niedrigsten Stufen die Thiere nur durch Wahrnehmungen zur Bewegung bestimmt werden, und ausserdem nur durch körperliche Reize, wie Hunger (Instinkt).

309) Indem die Einbildungskraft in der Mitte zwischen

handeln solle, ist schon das Werk des Denkens, und dies muss, weil das Grössere verfolgt wird, durch ein Maass gemessen werden, damit das Denken aus mehreren bildlichen Vorstellungen eine machen kann.[310]) Deshalb haben lebende Wesen, welche des Schliessens nicht fähig sind, auch anscheinend keine Meinung, aber umgekehrt haben jene auch diese; deshalb hat die Begierde das Wollen nicht.[311]) Allerdings besiegt sie mitunter den Willen und macht ihn sich ihr fügen; manchmal besiegt aber auch der Wille die Begierde wie einen Ball,[312]) und die Begierde eine andere Begierde, wenn die Unmässigkeit eintritt. Naturgemäss ist aber das Obere das mehr Herrschende und Bewegende, so dass drei Arten von Bewe-

---

dem Wahrnehmen und Denken steht, dient sie beiden zur Vermittlung der Bewegung und zerfällt danach in die zwei genannten Arten.

[310]) Wenn das Denken zwischen mehreren Zielen entscheiden soll, so muss es diese Ziele nach ihrer Lust oder sittlichen Bedeutung gegen einander messen; dies ist ohne ein Maass für beide Ziele nicht möglich, deshalb zieht das Denken aus mehreren bildlichen Vorstellungen eine begriffliche, nämlich die des Angenehmen oder des Sittlichen, welche in allen zu vergleichenden enthalten ist, und entscheidet danach über das Mehr oder Weniger der einzelnen.

[311]) Die „Meinung“ (δοξα) ist ein Fürwahrhalten ohne zureichende Gründe; dagegen führt das Schliessen (λογισμος) zur Wahrheit. Das Wollen ist nach A. das von der Vernunft bestimmte Begehren; deshalb fehlt es den blos mit Begierden versehenen Thieren.

[312]) Die Worte „wie einen Ball“ (σφαιραν) werden verschieden ausgelegt. Trendelenburg versteht darunter die Sphäre des Fixsternhimmels, welche, gleich der Vernunft, die Bewegungen der Planetensphären, als der Begierden, hemme. Diese Auffassung ist etwas gesucht. A. will wohl nur damit das Hin- und Herwogen der verschiedenen Begehren, ehe es zum Entschlusse kommt, bezeichnen, was dem Hin- und Herwerfen des Balles im Ballspiele gleicht. Allerdings ist der Ausdruck sehr abgekürzt, allein bei A. darf dies nicht auffallen.

gungen [313]) eintreten. Das Vernünftige wird aber nicht bewegt, sondern ruht. Die Vorstellungen sind nun entweder allgemeine und Begriffe, oder sie gehen auf Einzelnes (denn die eine Vorstellung enthält, dass ein Solcher Solches thun soll, [314]) und die andere, dass ich als dieser jetzt dieses von dieser Beschaffenheit thun soll), und so geht die Bewegung von dieser Meinung aus, und nicht von der allgemeinen Vorstellung; oder sie geht von beiden aus, wobei aber die eine Vorstellung mehr ruht und die andere nicht.

Zwölftes Kapitel. [315])

Die ernährende Seele müssen alle Wesen von dem Entstehen bis zu dem Vergehen haben, welche leben und eine Seele haben. Denn alle müssen von ihrem Entstehen ab zunehmen, das Höchste erreichen und wieder abnehmen, und dies ist ohne Nahrung unmöglich. Deshalb muss die ernährende Kraft in Allem sein, was von Natur wächst und abnimmt. Dagegen braucht nicht alles

---

[313]) Nämlich 1) die Bewegung zwischen Begierde und Vernunft mit dem Sieg jener, 2) die Bewegung zwischen beiden mit dem Sieg dieser, 3) die Bewegung zwischen Begierde und Begierde. — Allerdings macht der Text diese Auslegung etwas bedenklich, doch hat dies kein philosophisches Interesse.

[314]) Damit ist die allgemeine Vorstellung bezeichnet. Weshalb diese als eine ruhende gilt, ist in Erl. 292 dargelegt.

[315]) A. geht in diesem und in dem letzten Kapitel auf allgemeine Betrachtungen über das Verhältniss der einzelnen Seelenvermögen zu dem Bestehen des ganzen Geschöpfes über, wobei er wegen des ernährenden Theiles der Seele auch die Pflanzen mit in Betracht zieht. Es sind dies Betrachtungen, die als solche sich wohl zum Abschluss des ganzen Werkes eignen.

Lebendige[316]) Wahrnehmung zu besitzen; das, was einen einfachen Körper hat, kann keinen Gefühlssinn haben und kann ohne diesen auch kein Thier sein; ebensowenig Alles, was die Formen ohne Stoff nicht aufnehmen kann.[317])

---

[316]) Dazu gehören also auch die Pflanzen (ζωντα); dagegen versteht A. unter ζῳα nur die Thiere und Menschen.

[317]) A. begründet das Fehlen der Wahrnehmung bei den Pflanzen auf zwei Umstände; 1) sei ihr Körper einfach, d. h. er enthalte nicht alle vier Elemente, während das Wahrnehmen nur durch Gleiches von Gleichem geschehen könne und deshalb das Gefühlsorgan aus allen Elementen bestehen müsse; 2) weil die Pflanzen die Formen nicht ohne Stoff aufnehmen können. (Man sehe Erläut. 186.) Der letzte Grund ist tautologisch; er sagt nur, dass die Pflanzen nicht wahrnehmen, weil sie nicht wahrnehmen. Der erste Grund beruht auf den in der griechischen Philosophie damals geltenden Satz, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne; ein Satz, dessen Mangel bereits in Erl. 143 dargelegt worden ist. Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, wie Gleiches zu Ungleichem, d. h. wie bei dem Wahrnehmen ein Seiendes zu einem Gewussten werden kann. — Die Frage, ob den Pflanzen das Wahrnehmen abgeht, kann offenbar in dieser Weise, wie A. es hier thut, nicht beantwortet werden; hier, wie an vielen anderen Punkten, ist die griechische Philosophie mit Hülfe falscher Axiome zu schnell fertig. Da fremde Seelen nicht unmittelbar beobachtet werden können, sondern nur aus Sinnlichem darauf geschlossen werden kann, dergleichen Schlüsse aber gleichartige Naturen voraussetzen, so erhellt, dass diese Frage mit wissenschaftlicher Gewissheit nicht entschieden werden kann, sondern dass man nur Wahrscheinlichkeitsgründe herbeibringen kann. Das Nächste ist, dass die Pflanzen keine willkürliche Bewegung zeigen, und dass ihnen die Nerven und ein Centralorgan abgehen. Allein es giebt auch Thiere, die ohne Nerven wahrnehmen, und aus der fehlenden Bewegung kann man nicht mit Sicherheit auf das Fehlen von Wahrnehmungen so wenig wie auf das Fehlen von Gefühlen schliessen. Dazu kommt, dass es keine feste Grenze zwischen Thier und Pflanze giebt, und dass auch das Seelische in seinen niedersten

Dagegen müssen die Thiere Sinne haben, da die Natur nichts vergeblich macht;[318]) denn alles Natürliche ist für einen Zweck da oder ist das Zusammentreffen mehrerer Zwecke.[319]) Hätte nun ein Körper, der sich örtlich bewegen kann, keine Wahrnehmung, so würde er untergehen und sein Ziel nicht erreichen, obgleich die Natur ihn gebildet hätte. Denn wie sollte er sich ernähren? Bei dem, was sich nicht von seinem Orte fortbewegen kann,[320]) ist das vorhanden, wovon es sich erhalten kann; dagegen ist es unmöglich, dass ein beweglicher Körper, der geworden ist, zwar eine Seele und einen unterscheidenden Verstand, aber keine Sinne haben sollte. Wohl aber kann dies bei den ewigen Körpern stattfinden; denn

---

Graden schon bei den Pflanzen beginnen kann. Die Frage liegt deshalb ausserhalb des Gebietes der Philosophie; aber da von jeher die Philosophie eine Ehre darin gesetzt hat, auch das Unerreichbare zu erreichen, so finden sich in den philosophischen Systemen auch Antworten auf diese Frage, die indess sich entweder auf das Gefühl und die Phantasie stützen, oder auf falsche Analogien des Denkens und auf Nichtachtung der Fundamentalsätze der Wahrheit, wie dies z. B. bei der „Zend-Avesta" von Fechner leicht nachzuweisen ist.

[318]) Auch dieser Satz gehört zu jenen falschen Axiomen, mit denen die Griechen die Beobachtung ergänzen und die Erkenntniss erweitern zu können meinten.

[319]) Das „Zusammentreffen mehrerer Zwecke" (*συμπτωμα*) ist die Verbindung der Wirksamkeit mehrerer zweckmässig wirkender Kräfte zu einem gemeinsamen Ergebniss oder Ereigniss. In seiner Schrift über Träumen und Wahrsagen, Kap. 1, giebt A. ein Beispiel; er sagt da: „Die Ursache der Mondfinsterniss ist das Ausbleiben des Sonnenlichts auf dem Monde; das Zeichen der Mondfinsterniss ist der Eintritt des Mondes in diese Stelle; das damit Zusammentreffende (*συμπτωμα*) ist, dass das Sonnenlicht bei diesem Eintritt ausbleibt. — Das Beispiel könnte besser ausgewählt sein, indess zeigt es doch, wie A. das *συμπτωμα* meint.

[320]) Darunter versteht A. die Pflanzen, welche an ihrem Standorte das zu ihrem Leben Erforderliche finden.

wozu sollten diese die Sinne haben?[321] Es müsste entweder für ihre Seele oder für ihren Körper besser sein; Beides ist aber nicht der Fall; denn ihre Seele wird deshalb noch immer nicht denken, und ihr Körper wird dadurch nicht mehr Körper sein. Deshalb fehlt bei keinem Körper, der sich bewegt, seiner Seele die Wahrnehmung. Wenn er aber Wahrnehmung besitzt, so muss sein Körper entweder einfach oder gemischt sein; Ersteres ist unmöglich, weil er dann keinen Gefühlssinn haben würde, den er doch nicht entbehren kann.[322] Dies ergiebt sich aus Folgendem.[323] Jedes Lebende ist ein beseelter Körper; jeder Körper ist aber fühlbar, und fühlbar ist das durch den Gefühlssinn Wahrnehmbare; deshalb muss auch der Körper des Thieres den Gefühlssinn besitzen, wenn das Thier sich soll erhalten können.[324] Alle anderen Sinne nehmen durch ein Anderes wahr, wie der Geruch, das Gesicht, das Gehör; wenn das Lebende aber das Berührte nicht wahrnimmt, kann es dasselbe weder fliehen noch ergreifen, und ohnedem kann sich kein Thier erhalten. Deshalb ist auch der Geschmack eine Art Gefühl; denn er bezieht sich auf die Nahrung, und die Nahrung ist ein fühlbarer Körper. Dagegen wirken weder der Ton noch die Farbe noch der Geruch ernährend; sie machen weder wachsen noch abnehmen. Deshalb muss der Geschmackssinn eine Art Gefühl sein, weil er der Sinn des Fühlbaren und Nährenden ist. Beide Sinne sind aber dem Thiere nothwendig, und folglich kann kein Thier ohne Gefühlssinn sein. Die übrigen Sinne gehen nur auf das

---

[321] Unter „den ewigen Körpern“ versteht A. die Gestirne der verschiedenen Himmelssphären. Er scheint ihnen Verstand ohne Sinne hier zuzusprechen, was wohl so zu verstehen ist, dass jeder dieser Sphären ein Gott vorsteht, welcher die Bewegung derselben veranlasst. Das Nähere enthält Metaph., Buch 12, Kap. 9.

[322] Man sehe Erl. 108 und den Anfang des Kap. 13.

[323] Die hier folgende Auseinandersetzung bezieht sich zunächst nicht auf dieses Thema, was A. hier beweisen will; es ist nur vorbereitend; der wirkliche Beweis folgt erst in Kap. 13.

[324] D. h. es muss zunächst seinen eigenen Körper fühlen können, um sich erhalten zu können.

Angenehme und kommen nicht zufällig, sondern bestimmten Gattungen zu; so müssen die wandernden Thiere diese Sinne haben, da sie, wenn sie sich erhalten sollen, nicht blos das wahrnehmen müssen, was sie berührt, sondern auch das Entfernte. Dies geschieht nun, wenn die Wahrnehmung durch das dazwischen Befindliche vermittelt wird, indem das dazwischen Befindliche von dem Wahrnehmbaren leidet und bewegt wird, und das Thier wieder durch jenes. So wie nämlich das örtlich Bewegende bis zur Veränderung wirkt, und das Stossende ein Anderes zum Stossen bringt, und die Bewegung durch ein Mittleres geht; und wie das erste Bewegende stösst, ohne gestossen zu sein, und das Letzte nur gestossen wird, ohne selbst zu stossen, das Mittlere aber stossend und gestossen ist, und es des Mittleren Vieles giebt, so verhält es sich auch mit der Veränderung, ausgenommen, dass die Veränderung ohne Ortswechsel erfolgt. Wenn z. B. Jemand etwas in Wachs taucht, so bewegt sich dieses so weit, als Jener taucht, dagegen ein Stein gar nicht,[325]) das Wasser aber noch weiter. Die Luft wird in diesem Falle am meisten bewegt und wirkt und leidet, wenn sie beharrt und ein Ganzes bildet.[326]) Deshalb sagt man auch in Bezug auf die Zurückprallung richtiger, die Luft leide von der Gestalt und Farbe, so weit sie ein Ganzes bildet, als dass das Gesicht heraustretend die Zurückprallung verursache.[327]) Bei den glatten Gegenständen ist die Luft nun eine; deshalb bewegt sie auch wieder so das Auge,

---

[325]) Der Stein wird als auf einem Festen aufliegend von A. hier angenommen; das Wachs bewegt sich trotz solcher festen Unterlage, der Stein aber nicht.

[326]) Man sehe Erl. 165.

[327]) Diese Stelle bezieht sich auf die Lehre Plato's über das Sehen. Nach Plato gehen sowohl von dem Gegenstande als von dem Auge feurige Ausflüsse aus, welche sich in der Mitte begegnen, und der daraus entstehende Anprall treibt das Feurige und Farbige in das Auge zurück und bewirkt das Sehen. A. meint, seine Ansicht sei die bessere, wo nur der Gegenstand auf die Luft als das Medium, und dieses wieder auf das Auge wirkt. Unzweifelhaft steht auch A. hier, wie in vielen anderen Naturerklärungen, der Wahrheit näher als Plato.

als wenn das in dem Wachse enthaltene Bild bis zur Grenze[328]) hindurchginge.

Dreizehntes Kapitel.

Der Körper der Thiere kann offenbar nicht einfacher Art sein, also z. B. nicht blos aus Feuer oder blos aus Luft bestehen; denn ohne Gefühl kann das Thier auch keinen anderen Sinn haben, da jeder beseelte Körper, wie erwähnt, des Gefühls fähig sein muss. Alle anderen Werkzeuge der Sinne ausser dem Gefühl könnten nun zwar ohne Erde entstehen, da diese Organe durch das Wahrnehmen eines Anderen und Mittleren die Wahrnehmung bewirken; das Gefühl geschieht aber durch die Berührung der Gegenstände und hat davon auch seinen Namen.[329]) Indess nehmen auch die anderen Sinnesorgane durch Berührung wahr, aber nur durch Berührung eines Anderen; nur das Gefühl allein scheint durch sich selbst wahrzunehmen.[330]) Deshalb kann der Körper der Thiere nicht wohl von solchen Elementen sein, aber auch nicht von Erde allein. Denn das Gefühl von allem Fühlbaren ist gleichsam das Mittlere, und das Organ desselben ist nicht blos für die Unterschiede des Erdigen empfänglich, sondern auch für das Warme und Kalte und die

---

[328]) Nämlich bis zu der unteren Fläche des Wachses; A. meint, die Luft bewege das Auge bei dem Sehen bis auf seinen Grund hinab, wie ein Siegelring, der bis auf den Grund in das Wachs eindringe.

[329]) *ἀπτω* heisst im Griechischen berühren und *ἀφη* das Gefühl.

[330]) D. h. die übrigen Sinne nehmen durch Vermittelung eines Medii (die Luft, das Durchsichtige) wahr, welches von dem Gegenstande zunächst bewegt wird und dann durch seine Bewegung das Sinnesorgan bewegt (erregt); allein das Gefühl nimmt ohne solche Vermittelung, d. h. durch sich selbst wahr.

übrigen fühlbaren Bestimmungen.[331]) Deshalb nimmt man nicht durch die Knochen oder Haare oder ähnliche Theile wahr; denn sie sind von Erde. Auch die Pflanzen haben deshalb keine Wahrnehmung, weil sie von Erde sind, und weil ohne den Gefühlssinn auch kein anderer Sinn bestehen kann, und das Organ des Gefühlssinns weder aus Erde noch einem anderen Elemente besteht. Hieraus erhellt, dass die Thiere sterben müssen, wenn sie auch nur dieses einen Sinnes beraubt werden, und dass ein Unlebendiges diesen Sinn nicht haben kann, und dass das Thier keinen weiteren Sinn als diesen zu haben braucht. Daher kommt es auch, dass die übrigen Sinnesorgane durch Uebermaass die Thiere nicht vernichten; es geschieht dies weder bei der Farbe noch bei dem Tone noch bei dem Geruch; nur die Sinnesorgane selbst werden dabei zerstört; es müsste denn der Tod nebenbei eintreten, z. B. wenn mit dem Tone zugleich ein Stoss und ein Schlag erfolgt, und wenn von dem Sichtbaren oder Riechenden etwas Anderes bewegt wird, was durch Berührung zerstört.[332]) Deshalb zerstört auch die Speise

---

[331]) Indem A. auch hier an dem Grundsatz festhält, dass nur Gleiches von Gleichem wahrgenommen werden könne, zeigt er hier, dass der Körper der Thiere (als das Organ des über den ganzen Körper verbreiteten Gefühlssinnes) nicht blos aus Erde bestehen könne, weil das Gefühl auch Anderes neben dem Erdigen wahrnehme, insbesondere das Warme und Kalte. Deshalb ist ihm das Gefühl ein Mittleres, d. h. ein zwischen diesen verschiedenen von ihm wahrgenommenen Bestimmungen in der Mitte Stehendes oder eine Art Durchschnitt von allen diesen Bestimmungen, der als ein Elementares den Stoff zu dem Gefühlsorgan abgiebt. Daher kann A. später sagen, dass der Gefühlssinn weder aus Erde noch einem anderen Element bestehe. — Das Mittlere ist indess ein so unbestimmter Begriff, dass in ihm keine wissenschaftliche Lösung liegt.

[332]) Nach den alten Kommentatoren hat A. hierbei an den Blitz gedacht, welcher zugleich die Luft bewegt; erst diese zerschmettert dabei dann die Gegenstände. Das Dasein eines besonderen elektrischen Fluidums war dem A. noch nicht bekannt.

ladurch, dass sie zugleich nebenbei ein Fühlbares ist.[333]) Das Uebermaass bei den berührbaren Dingen, wie bei lem Warmen, Kalten und Harten, tödtet dagegen das Thier; da das Uebermaass jedes Wahrnehmbaren das Organ zerstört, mithin auch das Uebermaass des Fühlbaren las Gefühlsorgan; von diesem ist aber das Leben bedingt, la ich gezeigt habe, dass ohne Gefühl das Leben unmögich ist. Deshalb zerstört ein Uebermaass in dem Fühlbaren nicht allein das Organ, sondern auch das Thier elbst, da es dieses Organ nicht entbehren kann.[334]) Dagegen hat das Thier die übrigen Sinne nicht seines Seins, sondern seines Wohlseins wegen; so das Gesicht, lamit es in der Luft und im Wasser und überhaupt in lem Durchsichtigen sehe; ferner den Geschmack wegen les Angenehmen und Unangenehmen, damit es dasselbe n der Nahrung wahrnehme und danach begehre und sich ewege, und das Gehör, damit es etwas sich selbst, und lie Zunge, damit es etwas einem Anderen anzeige.[335])

---

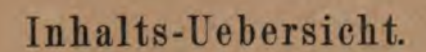
[333]) Die Wirkungen der Gifte leitet A. hier aus der Berührung ab; die moderne Physiologie bestimmt sie äher als chemische Verbindungen, welche der Giftstoff it den Säften und Bestandtheilen der Organe oder des lutes eingeht und damit deren regelmässigen, zur Erhalng des Lebens nöthigen Funktionen aufhebt.

[334]) In dieser Allgemeinheit ist dieser Satz falsch. a das Gefühlsorgan über den ganzen Körper und auch ber innere Theile verbreitet ist, so ist bei ihm eine theileise Zerstörung desselben möglich, welche weder den inn überhaupt noch das Leben aufhebt. Man nimmt n, dass erst, wenn mehr als der dritte Theil der Haut es Körpers z. B. durch Brandwunden verletzt ist, der od in Folge dessen nothwendig eintritt. — Auch ist es lsch, wenn A. meint, der Tod trete in Folge des zerörten Gefühlssinnes ein; vielmehr sind es ganz andere urch die Verletzung gestörte Funktionen der Haut, welche en Tod herbeiführen, insbesondere die gehinderte Ausinstung und die Zerstörung der feinsten Blutgefässe, elche eine allgemeine Entzündung veranlasst.

[335]) Die Töne der Stimme sind schon bei den Thieren ls Zeichen von Vorstellungen, Gefühlen und Begierden;

indem das Gehör diese Töne vermittelt, zeigt dieser Sinn sich selbst oder seiner Seele etwas an (was bei anderen Thieren oder sonst wo vorgeht); indem die Zunge diese Töne hervorbringt, zeigt sie die eigenen Vorstellungen und Gefühle einem anderen Hörenden an.

E n d e.



Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Geschichte der Seelenlehre bis zu Aristoteles' Zeit.

Zweites Buch.

Die Vermögen der Seele. Die organische Kraft. Die Sinneswahrnehmungen.

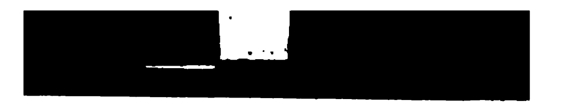
Drittes Buch.

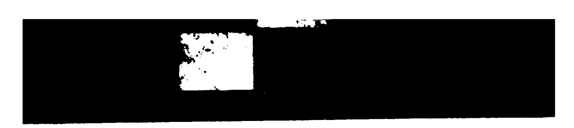
Das Allgemeine über die Sinne. Die Einbildungskraft; das Denken. Die Gefühle und das Begehren. Das Bewegen. Schlussbetrachtungen.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.



Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.









Ga 112.660
Drei Bucher uber die Seele;
Widener Library 001796980
3 2044 085 096 873